سیاست و غزالی

(جلد اول)

تالیف:

هانری لائوست

ترجمه:

مهدی مظفری



به فرمان

اعلیحضرت همایون محمدرضا پهلوی

شاهنشاه آریامهر

بنیاد فرهنگ ایران

ریاست افتخاری

علیاحضرت فرح پهلوی شهبانوی ایران

نیابت ریاست

والاحضرت شاهدخت اشرف پهلوی

از جمله آثار مهم ذهن و اندیشهٔ ایرانی فلسفه و عرفان است . سهم بزرگی که ایرانیان در تاریخ فلسفهٔ اسلامی داشته‌اند بر اهل تحقیق پوشیده نیست . در این باب بسیاری از دانشمندان و محققان ایرانی و غیرایرانی مطالب و مقالات فراوان نوشته‌اند . اما شاید هنوز حق این معنی چنانکه باید ادا نشده باشد . بیشتر حکیمان و عارفان بزرگ ایرانی اندیشه‌های خود را به زبان فرهنگی زمان خود ، یعنی عربی نوشته‌اند و به این سبب غالبا به خطا ، از جملهٔ متفکران عرب شمرده شده‌اند .

بسیاری از آثار این بزرگان که به زبان فارسی نوشته شده نیز هنوز صورت چاپ و انتشار نیافته است . و تحقیق دقیق دربارهٔ خصوصیات اندیشهٔ ایشان و آنچه در فرهنگ جهان اسلامی خاص ایرانیان بوده است نیز هنوز از جملهٔ کارهای ناکرده است .

به این سبب بنیاد فرهنگ ایران می‌کوشد که تا می‌تواند آثار متفکران ایران را از حکیم و عارف ، آنچه به فارسی است و منتشر نشده و یا نسخهٔ کامل و دقیقی از آن‌ها فراهم نیامده است با دقتی هرچه بیشتر تصحیح کند و در دسترس پژوهندگان بگذارد ، و دربارهٔ آنچه به زبان عربی است ، اگر لازم باشد متن‌ها را به فارسی نقل کند ، یا دربارهٔ حاصل اندیشه‌های ایشان و خدمتی که به شناخت هستی و جهان کرده‌اند تحقیقی دقیق انجام دهد و در دسترس فارسی زبانان بگذارد . سلسلهٔ کتاب‌های فلسفه و عرفان ایران به این منظور به وجود آمده است .

دبیر کل بنیاد فرهنگ ایران
دکتر پرویز خانلری

فلسفه و عرفان ایران
«۱۹»

سیاست و غزالی

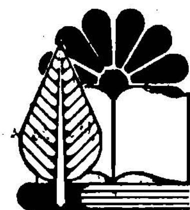
تألیف

هانری لائوست

ترجمه

مهدی مظفری

جلد اوّل



انتشارات بنیاد فرهنگ ایران
«۲۰۲»

از این کتاب
۱۲۰۰ نسخه در سال ۱۳۵۴ درچاپخانهٔ خواجه
چاپ شد

فهرست مطالب

پیش گفتار

تاریخ سیر اندیشه سیاسی درایران نانوشته مانده است . وتاهنگامی که این کار به‌سامان نرسد ما نمی توانیم برداشت صحیح و فرانگـری روشنی از تحولات تاریخی‌وطن خود داشته‌باشیم وبه درستی، ارزش‌ومقام هریك ازآثار اندیشمندان ایـران زمین را بشناسیم . شناخت عمیق موقعیت زمان حال نیز تااندازه زیادی به شناخت بدنه سیاسی‌گذشته‌جامعه ماموکول‌است. ازاین‌رو، به جرأت می‌توان‌گفت پژوهش دراین زمینه ازسوی خودمان ودر دست رس قراردادن پژوهش هایی که دانشمندان غیرایرانی نموده‌اند فریضه ملی است.

درموردغزالی بایدگفت این کار تاحدود زیادی وحتی‌اگرحمل براغراق نشود به حد کمال توسط هانری لائوست استاد کلژدوفرانس وجانشین خلف لویی ماسینیون معروف به انجام رسیده است . لائوست که خواص علماء با آثار و نوشته‌های دقیق اوآشنایند دررشته جامعه‌شناسی ومکاتب وفرق اسلامی استادی‌است فریدکه عمق ودقت تحقیقاتش سرمشق تحقیق وپژوهش است .

تاکنون دربارهٔغزالی کتاب ورساله‌زیادنوشته شده که هر کدام‌شایستگی خاص به خود دارند، اما به‌طورعام دراین آثار و رسائل محور اصلی معرفی و تجزیه وتحلیل یکی‌ازآثار غزالی ویاتوجه به‌یکی ازابعاداندیشه او بوده‌است. برای اولین بار، هانری لائوست کوشیده تا براساس کلیه آثارغزالی به کشف ابعادگوناگون‌وگاهی‌متضاداندیشه بزرگمردطوس نایل آید. سپس بدین ویژه‌گی اکتفا نکرده وازاین مرحله که فی‌حد ذاته بداعتی درتحقیقات مربوط به‌غزالی

است فرانررفته وآثار اورا یکی پس ازدیگری درفضای سیاسی و اجتماعی و فکری زمان نویسنده قرارداده تااستنتاجات تجریدی راباواقعیات درهم کوبد وبه کوره تاریخ واخگر آزمون بیازماید وآنگاه عصاره پاك و ناب آن را به مشتاقان بچشاند .

همه می‌دانندکه شناخت عمیق غزالی، این آدم چند بعدی، این هیولای غریب قرن پنجم هجری، که درمیان جماعت، که در رأس عالی ترین مناصب، که درکنارخلیفه‌وسلطان و وزیرباز «تنها»ست حقاً کار دشواری است. لائوست باگزینش‌اسلوب منطقی وشیوه علمی، ابوحامد را به‌محکهای گوناگون‌می‌زند، اززاویه‌های مختلف نگاهش می‌کند وبسان خود غزالی به همه‌کارها وحرف‌هایش تردید دارد . ضعف هایش را نشان می دهد ، قدرت شخصیت اش را می‌نمایاند وهمچون سایه تعقیبش می‌کند تا به‌ژرفنای حرکاتش پی‌برد. با او به گفت وگو می‌نشیند ، به اعترافاتش گوش فرامی‌دهد ولی آنگاه به صداقت غزالی ایمان می‌آورد که‌گفته‌ها ونوشته‌هایش را به محك بیازماید وآن هارا با رویدادهای زمان، روی درروی قرار دهد .

دیگربداعت بزرگ لائوست درآنست‌که برای اولین‌بارزوایای ظریف اندرون شخصیت‌غزالی وحیات پرتلاطم اورا ازدیدگاه سیاسی‌مورد عنایت‌نظر وتوجه قرارداده است .

همانطورکه درمقدمهٔ کتاب حاضرخواهیم دید تا کنون جنبه ها و ابعاد عرفانی وباطنی غزالی خیلی بیشتر ازجوانب سیاسی واجتماعی اونقدوبررسی شده وآنچه تاریك‌مانده بعد سیاسی وموضع‌گیری های اودر قبال مسائل‌حاد وتحولات عظیمی است‌که در عصر غزالی درحال شدن وبازشدن بوده‌اند . با مطالعه این کتاب خواهیم‌دیدکه لائوست فی‌الواقع حق‌مطلب‌را اداکرده‌است.

تجزیه وتحلیل عالمانه وهمه جانبه لائوست به ما شخصیتی‌رامیشناساند که درعصری زیسته‌که خطیرترین بحران های سیاسی وفکری وعقیدتی پایه و اساس نظام جامعه را به‌خودگرفتار کرده‌است. برای شناخت عمیق این بحران طبعاً می‌بایست به صدراسلام وحتی‌به‌زمان حیات پیغمبربازگشت که دراین‌مجمل نیاید . شکست «امت » و عدم تحقق آن به عنوان جامعه بدیع و شگفت بدان گونه که در فکر پیامبر نقش بسته بود و پیروزی نیروی « تاریخ » بر «وحی»

تاثیرقاطعی برجهت‌گیری های نسل‌های بعدی گذاشته‌است. نفوذ فلسفه یونان سبب شد که وحی که هنوزازاندیشه بازسازی امت بازنایستاده بوددرمقام دفاع ازخود برآید. بدین نحو، نبرد میان وحی وفلسفه یونان بُعد تاریخی گرفت وقرنها طول کشید. درقرن چهارم هجری نزدیك بود این‌جدال باپیروزی‌فلسفه یونان پایان پذیرد. قرن چهارم آن قرنی‌است که درابتدای‌آن ابونصرفارابی، بارزترین مظهر فلسفه یونانی مآب ایستاده و در انتهایش شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا رهرونامدارمکتب یونان قد برافراشته ودر میانه این دو ستون ، مسکویه همدوش بسیاری دیگربه آتن واسکندریه چشم دوخته است . هریك ازاینان به شیوه خاص به‌خود می‌کوشد تا نبرد جدلی «تاریخ⇄ وحی» رابه سود دومی به‌انجام رساند وحیله کاررا دراین می‌بیندکه وحی‌را به‌حربه فلسفه یونان مجهز کند تا بدین طریق بدان تحرك وجنبده‌گی بیشتری داده باشد . اما حربه اینان کارگرنمی‌افتد وتاریخ همچنان به سیرخود ادامه می‌دهد. اسلام به عنوان نظام سیاسی روبه تحلیل‌می‌رود و «نظام واقع» یعنی‌نظام ثنوی خلافت ــ سلطنت بر نظام امت چیره می‌شود . در اینجاست که درقــرن پنجم موجی برمی‌خیزدکه بازتاب موج‌یونانی مآب قرن چهارم است . موج نو، یونــانی مآبی واصولا فلسفه را می‌کوبد و تنها راه بازسازی امت و ایجاد نظام سیاسی و عقیدتی را دراحیای شرع وتزکیه دین می‌پندارد . غزالی رهبرموج قرن پنجم است . وی می‌کوشد دین را همچنان دردل دولت نگاهدارد و باساختن نظام جدیدکه در نظر او همان نظامی‌است که پیامبر دراندیشه داشته، دین‌را بردولت چیره سازد. دریك کلام میتوان گفت به‌طورکلی حیات‌وآثارغزالی پیرامون این‌محوراصلی دورزده است . آیا دراین راه غزالی پیروزشده یاشکست‌خورده سوآلی است که پاسخ‌آن را باخواندن تجزیه وتحلیل لائوست به دست خواهیم‌آورد .

نشرکتاب لائوست فنی و درعین حال روان‌است*. کوشیدیم در ترجمه سبکی انتخاب کنیم که هم باسبك مؤلف متناسب باشد وهم در خور تجزیه و

* عنوان‌کتاب Henri Laoust عبارتست از، La Politique de Ghazali که با توجه به مجموع محتوای‌کتاب شایسته دیدیم آن را به فارسی « سیاست و غزالی » تــرجمه کنیم . کتاب مذکور در اواخــر سال ۱۹۷۰ میلادی اوسوی Paul GEUTHNER درپاریس منتشرشده است.

تحلیل افکار و آثار مردی به بزرگی اندیشه و وسعت فکری غزالی. امیداست تا اندازه ای به این هدف دشوار نایل آمده باشیم . برای ترجمه این کتاب به منابع عمده رجوع مستقیم کردیم . به علاوه آثار غزالی نظیر مستصفی ، احیاء ، منقذ ، تهافت الفلاسفه ونصیحة الملوك را مد نظر گرفتیم و در برخی موارد که مسأله جنبه فنی بیشتری داشت، عین نوشته غزالی را در پایین صفحه نقل کردیم. چون خوشبختانه تاکنون دوجلد از ترجمه فارسی احیاء به کوشش شایسته فاضل ارجمند حسین خدیوجم ازسوی بنیاد فرهنك ایران منتشرشده ، موارد ارجاعی به احیاء را باترجمه فارسی آن مطابقت دادیم ودر ذیل صفحه ارجاعات به متن فارسی را به ارجاعات به متن عربی افزودیم و آنها را با قید ،«ترجمه فارسی یا ت. ف. » مشخص کردیم . به همین نسق در مورد نصیحة الملوك که با همت استاد جلال الدین همایی منتشرشده عمل کردیم بااین مزیت که این بار درجا- های معین «نص» غزالی رادرمتن ویا درذیل صفحات آوردیم . دربعضی جاها مؤلف هم به متن عربی وهم به ترجمه فرانسوی آن ارجاع کرده وآن رامثلا به صورت (۴۷/۱۱۰) ذکرنموده ، دراین گونه موارد باید دانست که رقم راست به ترجمه فرانسوی ورقم چپ به متن عربی دلالت دارد. دیگر آن که در ارجاعات اسامی کتب به صورت کامل نوشته نشده بلکه به صورت اختصاری ذکرشده است. اسامی وخصوصیات کامل کتب ورسالات (اعم از عربی و غیر عربی) درپایان جلداول کتاب آورده شده تادرصورت نیاز،دست رسی به آنها واین که مؤلف ازکدامیك ازچاپ های یك کتاب استفاده کرده ،آسان وروشن گردد .آن دسته از یادداشت هاومراجع که به زبان اروپایی بودند ، ما آنها را عیناً نقل کردیم . زیرا ممکن بود ترجمه عناوین کتابها موجب ابهام شود . مضافاً اینکه رجوع و استفاده از این گونـــه مراجع مستلزم دانستن زبان های اروپایی است. موضوع دیگر آن که در موارد بسیار نادر برخی سنوات میلادی تفاوت های اندکی باهم دارند . مثلادرصفحه بیست وهفت سند وفات ابوالمعالی جوینی ۱۰۸۶/۴۷۸ و در صفحه بیست ونه ، ۱۰۸۵/۴۷۸ ذکر شده، این تفاوت ناچیز ازناحیه مؤلف است که ما درآن دست نبردیم . زیرا آنچه دراین کتاب اساسی است سنه هجری است که آن درهردو مورد به صورت واحدی ذکرشده است وباتوجه به این مسأله که برای اولین بار مؤلف سنوات ، ماهها

وحتی روزهای میلادی وهجری راکه به نحوی‌ازانحاء به‌حیات غزالی‌مربوط بوده اند باهم تطبیق‌داده ، این‌گونه تفاوت‌ها واقعا ناچیزاست . همچنین‌ضمن رجوع به متون اصلی ،گهگاه به‌این نکته برمی‌خوریم‌که صفحه‌ای‌که مؤلف بدان ارجاع داده ، باصفحه اصلی تفاوت دارد ویااسم‌کسی را ذکر کرده‌که در متن‌اصلی جوردیگری‌است ویا آن‌اسم رابه‌طورکامل‌نیاورده، دراین‌گونه موارد سعی‌کردیم رقم صحیح صفحه ارجاعی واسم درست ونیزکامل شخص‌موردنظر را قیدکنیم‌که این اضافات با علامت [ ] ویا باقید «مترجم» ویا «م.م.» مشخص شده‌اند . بایدگفت‌که این مواردهم واقعاً نادر وهم جزئی بوده‌اند و دقتی‌که لائوست به‌کاربرده ، نقص واشتباه را به‌حداقل ممکن‌کاهش داده‌است. صورت اعلام ونیزواژه نامه حاوی برخی اصطلاحات فرانسوی ومعادل فارسی آن‌ها درپایان جلد دوم‌کتاب خواهدآمد .

***

درپایان ، حق ناشناسی‌است اگردورازتکلف ومبالغه ازلطف بی دریغ وتوجه خاصی که استاد خانلری در حقم مبذول داشته‌اند سپاسگزاری نکنم . توفیق مداوم‌ایشان رادرخدمت به فرهنگ ایران‌واعتلای آن‌آرزومی‌کنم. دوست ارجمند وصادق‌بی‌پیرایه دکتر احمد تفضلی آنقدر پایمردی و دلسوزی‌کرد و به اندازه‌ای صفا وصمیمیت نشان داد که مرا حیران خویش‌نمود. روزگار براو و بر عزیزانش خوش باد .

ژنو

تابستان یکهزار وسیصد وپنجاه وچهار

مهدی مظفری

متن کتاب

مدخل

شیوه‌ای که تاکنون برای استدراك طرز تفکر و تبیین نشیب و فرازهای حیات‌غزالی بکاررفته، علی‌الاصول گفته‌های خود او و مقدم بر همه،کتاب منقذ را اساس تحقیق قرارداده است. منقذ اعترافنامه‌ای است‌در خور تحسین که در خلال آن ، مؤلف کوشیده تا به طور ضمنی خویشتن را توجیه نماید. ولی باید توجه داشت‌که‌کتاب مذکور نسبت به مجموع آثارغزالی کتابی است متأخرومسأله تاریخ نگارش وحتی اصالت‌آن هنوز مورد بحث وگفت وگوی زبده‌ترین متخصصان آثار این متکلم بزرگمرتبه است . و اینان تا کنون نتوانسته‌اند آرائشان را در مورد مسائل فوق یکی کنند .

سرنوشت حیات و ساختمان فکری غزالی در حول بحران عظیم سال ۱۰۹۵/۴۸۸ دورمی‌زند. دراین سال است‌که غزالی‌با دنیا، باپستی‌ها و بلندی‌های‌آن یکسره قطع رابطه می‌کند، ازریاست نظامیه بغداد چشم می‌پوشد و به‌گوشه عزلت پناه می‌برد . عزلتی‌که حدود ده سال به طول

می‌انجامد. در سال ۱۱۰۶/۴۹۹ برحسب تقاضای مقامات سیاسی عصر مجدداً عهده دار تعلیم درنظامیه نیشابور می‌شود. ولی طولی نمی‌کشد که بار دیگر ازدنیا دست می‌شوید (سال۱۱۵۹/۵۰۳) وتنهایی اختیارمی‌کند و دوسال بعد می‌میرد. عزلت آخری وی‌را باید یکی‌ازدرخشان‌ترین‌دوره‌های شکوفایی فکری اوشمرد.

تاکنون‌جنبه‌های درونی، ذهنی، عرفانی، باطنی وشك‌آمیز نظریات غزالی بیشترمورد توجه واقع شده است. همانطورکه‌گفته شد این‌امر ناشی ازآن‌است که نظام‌فکری‌غزالی برپایه‌کتاب منقذ تجزیه وتحلیل‌شده وبراین اساس هرگونه‌تفسیری ازطرزتفکروی، اصولاً به‌این نتیجه منتهی می‌شودکه غزالی دچاربحران عقیدتی شده و دریقین دینی خویشتن شك‌کرده است. ازاین دیدگاه، غزالی فقیه سرشناس ازسال ۱۰۹۵/۴۸۸ شکاکی به تمام معنیٰ شده وهمه‌چیز وحتی‌ارکان دین را مورد شك وتردید قرارداده‌است. چیرگی‌اش برشك ورجعتش به‌ایمان واعتقاد به خدا وقتی تحقق پذیرفته‌که وی به تصوف‌گراییده است.

غزالی بازیافتن یقین‌دینی‌اش‌را نه به‌کلام مدیون‌است ونه به فلسفه یونان. این دو برای ایجاد یقین دینی زیاده عقلی هستند. فقه نیزکه در حل مشکلات ذمه ومسائل شرعی خشك فرومی‌ماند، غزالی رادراین طریق‌یاری نکرده است. درواقع غزالی رجعتش را به یقین، مدیون عرفان، معرفت و شناخت بی‌واسطه وتجربی است. شناختی‌که خدا، نهال آن را دردل هر معتقد شایسته‌ای غرس می‌کند وبراین سبیل، جذبه پایهٔ یقین دینی وسیر و سلوك عارف قرارمی‌گیرد. عارفی‌که ازدنیا می‌برد تابه خلوت خالق نزدیك شود. ازاین نظرگاه شاهکارغزالی، کتاب جلیل احیاء علوم‌الدین را باید مقدمه‌ای برحیات اشراقی وی به‌حساب‌آورد.

چنین برداشتی از آثار غزالی بر دو اصل متکی است: یکی اصل ضرورت تکیه بر اعترافات مندرجه در منقذ و دیگری جنبهٔ باطنی دادن کامل به کتاب احیاء. تمام تحقیقاتی که از نیم قرن اخیر دربارهٔ این متفکر انجام گرفته، با دیدی اینچنین بوده است. متفکری که بی‌یقینی‌ها و شکهایش گاهی خواننده و شارح آثارش را حیران می‌کند و عظمت اثر و کمال هنر ادبی‌اش، آنان را به تحسین و آفرین وا می‌دارد.

به نظر ما تحقیقات مهمی که در مورد غزالی به انجام رسیده، از قبیل کارهای م. ب. مکدونالد[1] M. B. Macdonald مردی که در فجر قرن حاضر درخشید و به شناساندن دین اسلام کمک ارزنده‌ای نمود و اثرش دربارهٔ تکامل کلام همواره در صدر آثار کلاسیك اسلام‌شناسی باقی خواهد ماند، با چنین شیوه‌ای انجام یافته است.

ی. اوبرمن J. Obermann [2] به جنبهٔ باطنی غزالی توجه بیشتری کرده است. وی با تحقیق مستدل خود که با وجود قدمت، هنوز تمامی ارزش‌اش را حفظ کرده، ساختمان فکری غزالی را براساس آثارش خاصه احیاء مورد مطالعه و تعبیر قرار داده‌است. غزالی از دیدگاه این محقق، متفکری است که دین واقعی را نه در ظواهر اسلامی جسته و نه در اجرای عملی دستورات و تعلیماتش، بلکه به عقیدهٔ او، اسلام واقعی در پاکیزگی و شفافیت ناملموس روح متبلور است.

1. D. B. Macdonald, The Life of al - Ghazzali with special reference to religious experience and opinions, in JAOS, xx, 1899, 71-132. - Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, New York, 1903,- EI, II, 154-158.

2. J. Obermann, Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis, Vienne, 1921.

محققی دیگر به‌نام ، ا. ج. ونسینك A. J. Wensinck [1] درکتاب کوچکی که ازاثر اوبرمن جدیدتراست ، کوشیده تا در رابطه با سه نظـام بزرگ کلامی وفلسفی قرون وسطای شرق ، یعنی اسلام، مسیحیت و مکتب نوافلاطونی ، جای ویژهٔ نظام فکری غزالی را معین کند. ونسینك بر روی وابستگی غزالی به این سه نظام انگشت می‌گذارد و برای جنبهٔ رمزی و استعاری وی بیش ازجنبه‌های فقهی وشرعی آثارش، اهمیت و ارزش قائل می‌شود. وی چنین نتیجه می‌گیردکه در جـمع، برداشت غزالی ازدنیا بـا برداشت انجیل‌ومکتب‌نوافلاطونیان‌یکی‌است. تنها مسأله‌ای‌که برای‌تحقیق باقی می‌ماند عبارتست از روشن کردن طریقه‌ای‌که این آگاهی‌ها به غزالی رسیده‌اند.

درتحقیقات جدید نیزکمافی‌السابق، جنبهٔ باطنی، فلسفی و عرفانی غزالی مورد توجه قرار گرفته است . مع‌ذلك ، محققان معاصر این نکته را یادآورمی‌شوندکه برای فهم غزالی بسی مشکل است‌که از مطالعهٔ اوضاع و احوال زمان اوکه زندگی و اندیشه‌اش را تحت تأثیر قرار داده‌اند چشم پوشید ونیزتأکید می‌کنندکه در ساختمان زیر بنای فکری غزالی، معارف دیگری هم جزتصوف وفلسفه سهم داشته‌اند .

عبدالجلیل درتحقیقی که‌درسال ۱۹۵۶ دربارهٔ مسأله‌صداقت غزالی انجام داده ، مـی‌نویسد : «برای فهم غزالی، مطالعهٔ تمام اوضاع و احوال سیاسی عصر اوضروری است. زیرا شرایط خاص سیاسی بطـور شگفت‌ـ انگیزی باپایگردهای اساسی زندگانی غزالی مطابقت دارند و بـه شهادت مورخان ، شرایط مذکور بر روی آثار، انـدیشه و رفتار او اثری عمیـق

1. A. J. Wenzinck, La Pensée de Ghazzali, Paris, 1940.

گذاشته‌اند».[۱] این قول، درخــور اهمیت است. بویژه آنکــه قائل آن یکی از برجسته‌ترین متخصصان اسلام است. درحقیقت نظرعبدالجلیل ، عین نظر نویسندگان ماقبل اوست، منتهی وی آنچه را دیگران درپرده گفته‌اند، بی‌پرده اداکرده است وبه‌خوبی فهمانده که مطالعهٔ ظرف سیاسی زمان غزالی، گرچه نمـی تواند کلید طرز تفکــر او را بما بنمایاند ، ولی لااقل جهت و برد فکری‌اش را تعیین می کند.

عبدالجلیل، این نکتهٔ مهم دیگررا نیزاضافه می کندکه غزالی مانند اکثرقریب به‌اتفاق علمای معاصرش، ازهمان سالهای فراگیری، فقیه تربیت شده و درتمام طول عمر ، فقیه باقی مانده است..

فرید جبر، یکی دیگرازمتخصصان عالیقدرغزالی، درتحقیق جدید خودکه‌به مسألهٔ یقین غزالی‌ازجهت ریشه‌های روانی وتاریخی آن تخصیص داده، مطالعهٔ اوضاع واحوال سیاسی عصراو را ازنظر دور نداشته است[۲]. نقطهٔ‌حرکت‌فرید جبرکه ردآن مشکل به‌نظرمی‌رسد عبارتست ازنفوذ قاطع باطنیه برطرزتفکر غزالی. دلیل این نفوذ آنست‌که بعضی ازمفاهیم اساسی وخاص باطنیه، بویژه مفهوم تعلیم‌که باید بوسیله امام خطاناپذیر و معصوم انجام‌گیرد درنظام غزالی داخل شده وجزو آن‌گردیده است. بهمین‌صورت امکان داردکه غزالی مفهوم تأویل ، یعنی تفسیرباطنی متون و تمییز منطقی

1. J. M. Abd el - Jalil, Autour de la sincérité d'al-Ghazzali, dans Mélanges L. Massignon, Damas, 1956, I, 57-72.

2. F. Jabr. La biographie et l'oeuvre de Ghazalí reconsidérées a la lumière des Tabaqat de Subki, dans MIDEO, I, 82 - La Notion de certitude selon Ghazalí, paris, 1958. - La notion de Ma'rifa chez Ghazalí, Beyrouth, 1958.- Al - Mungid min al dalal (Erreur et Délivrance), Traduction française avec Introduction et Notes, Beyrouth, 1959.

میان ظاهرو باطن را از باطنیان گرفته باشد. حتی بعید بنظر نمی‌رسد که وی فلسفه را نیز ازهمین منبع اخذ کرده وتحت نفوذ آن قرار گرفته باشد.غزالی خود در کتاب مستظهری می نویسد : « نظام باطنیه از جنبهٔ باطنی به نظام معتقدان به‌ثنویّت وفلاسفه شباهت دارد وازلحاظ ظاهری به‌نظام رافضیان و شیعیان»[1]. بنظر فرید جبر اساس فکر باطنیان بر اصل زیر قرار گرفته است : « انکار استطاعت عقل و مجبور کردن نفس عقل به شك به خود و پذیرش تعلیم خطاناپذیرامام». فرید جبر می کوشد تا بر اساس نظر اخیر ، تحول فکری غزالی را مشخص نماید. وی معتقداست که دورهٔ میان‌سالهای ۱۰۹۱/۴۸۴ و۱۰۹۵/۴۸۸ تأثیرمهمی بر نظام فکری غزالی گذاشته است . بطوریکه می توان گفت وقتی غزالی درسال ۱۰۹۱/۴۸۴ در نظامیه بغداد آغاز به تدریس می کند،فقیه ومتکلم است ولی وقتی که درسال ۱۰۹۵/۴۸۸ بغداد را ترك می‌نماید، فیلسوف وعارفی است که به‌آراء باطنیان پیوستگی تنگاتنگی پیدا کرده است .

از جانب دیگر، قتل نظام‌الملك، حامی غزالی در دهم رمضان ۱۴/۴۸۵ اکتبر۱۰۹۲ به توطئه باطنیان‌الموت که ازهمین زمان ، صاحب قدرت‌شده وشروع به‌فعالیت‌نموده بودند، حادثه‌ای‌است فوق‌العاده خطیر. بنظرفرید جبر ، قتل نظام‌الملك را باید نقطهٔ حرکت و جهت‌گیری نهایی غزالی وعامل شکل گیری غایی طرزتفکر وی به‌حساب آورد[2]. ازاین‌جهت، کتاب مستظهری که اولین اثر بزرگ غزالی بوده است و حاصل همین دورانست، حایزاهمیت ومعنای خاصی‌است .کتاب مذکور که درسال۴۸۷ هجری(۲۱ژانویه ۱۰۹۴–۱۰ژانویه ۱۰۹۵) تحریریافته، پایهٔ‌اولیهٔ تمام‌آثار

1. Certitude, 324.
2. Certitude, 333, 340.

کلامی غزالی را تشکیل می‌دهد. بااین کتاب است که طرح عظیم آثار وی در رد باطنیان افکنده شده و سپس در نوشته هـای منطقـی‌اش مثل کتاب تهافت الفلاسفه گسترش یافته یا بالاخره درکتاب عظیم احیاء علـوم‌الدین نتیجه‌گیری و جمع بندی شده است[1].

حال در پرتو ملاحظات فوق، می‌توان مسألهٔ کیفیت شك غزالی‌را به‌نحوی که درمنقذ آمده است مورد مطالعه قرارداد. فرید جبر معتقد است غزالی هیچگاه بطور واقعی در اصلیت تسنن خـود شك نکـرده است. به‌این دلیل که به اعتبار این اصلیت است که غزالی مکاتب کلامی، فلسفی، تعلیمی وصوفی را مورد قضاوت قرار می‌دهد. آنطورکه از تحلیل فوق نتیجه می‌شود، شك غزالی نوعی شك ادبی و جدلی است که از «دعوة» باطنیان اخذ شده و سپس وسیله‌ای شده برای بازگرداندن تدریجی همان کسانی که تشکیك را وسیلهٔ دعوت خود قرارداده‌اند برای وصول به یقین حقیقی‌دینی. واین یقین عبارتست ازتعلیمات پیامبرمعصوم که درچهارچوب اصلیت تسنن، معادل تعلیمات امام شیعه است.

مونت‌گمری وات Montgomery Watt، یکی‌دیگرازمتخصصان بزرگ‌آثار غزالی، از تحقیقات مقدماتی خود دربارهٔ تحول فکری غزالی به نتایج و ارزیابیهایی می‌رسد که درمقایسه با نظریات فرید جبر، انعطاف بیشتری داشته و نیز دربعضی موارد سست و متغیر بنظر می‌رسد. وات نیز تأثیرجوانب تاریخی‌را برطرز تفکرغزالی منظور نظر داشته وعکس‌العمل شخصی وی را دربعدفقه، کلام وفلسفه مطالعه وتعبیرمی کند. محقق مذکور دراثراستدلالی خودتحت‌عنوان Islam and the Integration of Society که در سال ۱۹۶۱ نشر یافت، مسأله روابط میان ظرف تاریخی و

1. Certitude, 334.

شخصیت متفکر را عنوان کرده به‌این نتیجه‌می‌رسد که‌گرچه عوامل اقتصادی و مادی ، شرایط زندگانی انسان را معین می‌کنند ، اما عوامـل اخلاقی و فکری هستند که پاسخ انسان‌را به‌شرایط ومقتضیات‌حیات، تعیین‌می‌نمایند. نظر وات ، نظریست مستحکم. وی درتحقیق کوتاه وگرانقدر خود دربارهٔ فلسفه و کلام اسلامی (۱۹۶۲) فرضیات مسأله‌ای راکه دراثر قبلی‌اش طرح کرده بود ، این‌بار در مورد غزالی عنوان می‌کند و قبل از هرچیز ، مسألهٔ اصلی، یعنی بحران غزالی را آنچنان‌که در منقذآمده است مورد بررسی قرارمی‌دهد[1]. اخیراً مونتگمری وات در تك نگاریی که موضوع آن غزالی است، نه‌تنها نظریات پیشین خود را بازگو کرده ، بلکه نظری کلی درمورد نظام فکری غزالی درچهارچوب کلی تاریخ ، عرضه داشته است[2].

دراین برشماری بسیار کوتاه ، نباید صفاتی را کـه لویی گارده Louis Gardet درکتاب جدید خود دربارهٔ اسلام ، بـه عنوان یك دین و یك امت ، به غزالی اختصاص داده فراموش کرد[3]. لوئی‌گارده که با تکیه برمنقذ، بخصوص مراحل تدین غزالی‌را در مد نظرگرفته‌است، به‌این‌نتیجه می‌رسدکـه غزالی به عنوان اصلاح طلب شکست خورده ، ولی به عنوان روحانـی ، باقی مانـده است . نتیجه‌گیری صحیح بما نشان مـی‌دهدکه

1– W. Montgomery Watt, Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh, 1962.

2– W Montgomery Watt, The Authenticity of the Works attributed to al–Ghazzali dans JRAS, 1952, 24–45 – Muslim Intellectual: A Study of al–Ghazali, Edinburg 1963. – E I 2, II, 1062–1066, – Reflections on al Ghazali's Political Theory, dans Glasgow University Oriental Society Transanctions, XXI, 12,24.

3– Louis Gardet, L'Islam, religion et communauté Paris, 1967.

درغزالی دو نوع انسان زندگی کرده : انسان روحانی و انسان سیاسی. می‌دانیم که یکی ازفضایل بزرگ‌لویی گارده، مؤلف کتاب Cité musulmane آنست که همواره بر روی این نکته تکیه کرده که دین اسلام یك تعهد روحی و سیاسی واحد است. از این نظر نتیجه‌گیری او در بارهٔ غزالی شگفت انگیز نیست.

این گفته که غزالی نه‌تنها یك روحانی بوده بلکه مردی سیاسی نیز بوده‌است، گفته بسیار بجایی است. چون دوعنوان روحانی‌وسیاسی، بیش‌از آن که در تضاد متقابل باشند، هم‌آهنگ کننده ومکمل یکدیگرند. به‌اضافه، همانطور که ما درکتاب اخیرخود نشان داده‌ایم[1]، تمام‌فرق و‌مکاتب اسلامی اعم از آن که به‌فلسفه ، به‌کلام، به فقه یا به تصوف وابسته باشند ، در عین حال هریك نظام سیاسی خاصی نیز هستند . خود تاریخ نیز به‌آن‌گونه که مؤلفان قدیم برنوشته‌اند، درغالب موارد، نوعی کلام تاریخی‌است. بویژه وقتی که مسألهٔ مشروعیت خلافت ، چه‌آن که مربوط به‌راشدین باشد یا به امویان ویا به‌عباسیان، موضوع بحث واقع شده باشد. درنگارش تاریخ ، جهان‌بینی نگارندگان‌آن‌تأثیر بسزایی دارد. زیرا نوع جهان‌بینی نویسندگان تاریخ است‌که به انتخاب وقایع و به سکوتهاشان، جهت ومعنی می‌دهد. در واقع بایدگفت‌که در پس اطلاعات به‌ظاهر بیطرفانه‌ای‌که مورخان بما می‌دهند، مقاصد سیاسی‌شان همچون برچسبی نمایان است. بطوریکه حتی تجزیه وتحلیل کوتاهی می‌تواندآن برچسب را بنمایاند.

این نظریه در مورد تمام فرق اولیه اسلامی نظیر فرقهٔ خوارج و فرقهٔ شیعه که جهت‌گیری‌های اولیه‌شان با ذات و شکل انتقال قدرت مرتبط

1- H. Laoust, Les schismes dans l'Islam, Paris, 1965.

بوده است، کاملاً صدق می کند. پیدایش انشعابات بیشمار در شیعه و تقسیم آن به کیسانیه ، زیدیه ، امامیه ، باطنیه وغلات ، از همان قدم اول به لحاظ بروز تضادهای سیاسی و نیز تضادهایی بوده که برسر انتخاب رویه سیاسی درگرفته است. این تضادها درغالب موارد به منازعات شخصی، قبیله‌ای ، دسته‌ای و نژادی سخت پیوستگی داشته‌است. روبنای عظیم کلامی این فرق که تاریخ ایجاد آن متأخر برتاریخ مبارزاتی است که موجد پیدایش فرق شده‌اند، به‌هیچ‌صورتی نمی‌تواند اصل مسأله را تغییردهد[1]. فی المثل معتزله که مدت قریب به سی‌سال درزمان خلافت مأمون (۱۹۸-۲۱۸/۸۱۳-۸۳۳) و دو جانشین پی در پی او معتصم (۲۱۸-۲۲۷/۸۳۳-۸۴۲) و واثق(۲۲۷-۲۳۲/۸۴۲-۸۴۷) مکتب رسمی دولت شده بود، تنها دریك موضع‌گیری سادهٔ روشنفکری خلاصه نمی‌شود ، کـه مثلاً به عقل بیش از وحی اهمیت داده باشد .گذشته ازاین ، در غالب موارد ، مکاتب وابسته به تسنن دراین امر بخصوص با معتزله متفق بوده‌اند. بنابراین وجه تمییز معتزله را ازفرق دیگر درجای دیگری باید جست. واقعیت آنست که دو اصل از پنج اصلی که مکتب اعتزال را از دیگرمکاتب متمایز می‌سازد، اصولی‌هستند که بطور مستقیم، موضع گیری وجهت‌گیری سیاسی خاصی را بیان می کنند[2].

اصل «منزلة بین‌المنزلتین» که قدیمی‌ترین و شاید بدیع‌ترین اصل معتزله بوده ومربوط‌است به‌حالت مسلمانی که‌گناه بزرگی‌مرتکب‌می‌شود، مستقیماً ازنتایج نظام سیاسی حاصل شده است . مسلمان گناهکار از جامعهٔ مؤمنان خارج می‌شود ولی یهودی، مسیحی یاکافر محسوب نمی‌شود ، وی درطبقهٔ فاسقان جای می گیرد و می‌تواند پس از توبهٔ واقعی وپایدار وقبول

1- Schismes, 181.

2- E I, 841–847. - Nos remarques dans Schismes; 93-101.

مجازات‌شرعی (حد) درهمین دنیا از کیفرابدی واخروی رهایی یابد. چنین موضع میانه‌ای به افراد فرصت می‌دهد که درجامعه، ازقدرتی که کم و بیش فاسدومظنون باشد، فاصله بگیرند وازرخوت همرنگی با مرجئه وشورش‌گری افراطی خوارج وزیدیه اجتناب ورزند.

اصل دوم که شامل تکلیف «امربه‌معروف» و «نهی از منکر» است اصلی است سیاسی. این اصل، هم می‌تواند شورش مسلحانه «خروج» را علیه قدرت ناحق ومستبد توجیه کند وهم به صاحب قدرت امکان دهد که به نام سنت، هرنوع جنبش مخالفی را «بدعت» شمرده و همانطورکه بارها پیش‌آمده، آن را سرکوب کند. ازیاد نبریم که چگونه احمدبن حنبل و بسیاری دیگرازسنت‌گرایان ازقبیل حارث‌بن مسکین (مالکی) وبویطی (شافعی) در عصری که معتزله قدرت را دردست داشتند، فدای افراط و مبالغه در مذهب و خشونت سیاسی گردیدند. دیری نپایید که خود معتزله نیز فدای همان افراط وهمان خشونت شدند.

استقرارمجدد «تسنن» درزمان خلافت متوکل (۲۳۲-۲۴۷/۸۴۷-۸۶۲) با جهش‌گونه‌ای سلف‌گرایی که حنبلیه دقیقترین نمایندهٔ تاریخی آنست، توام بود[1]. شایان توجه است در حالی که بنیانگذار مذهب حنبلی و حداقل رهبران مکتب جدید آن، طرفدار شدید سنت بودند، درست به لحاظ همین طرفداری شدیدکه مظهرعالی آن، اطاعت سیاسی ازحاکم ومیل شدید به حفظ وحدت اسلامی پیرامون اصول ناشی از وحی است، باین جاکشانده شدندکه حتی به اصل «امربه معروف» هم ظن پیدا کنند. چرا؟ چون دراین زمان، اصل‌مذکوررا حریفان سیاسی حنبلیه، یعنی معتزله با شدت اجرا می‌کردند وحنبلیان به عنوان عکس‌العمل، اصولا

1— Schismes, 111—113.

اجرای امربه معروف ونهی ازمنکررا موجب بروز شورش وتفرق در میان دولت وامت اعلام کـردند[1]. نتیجه‌آن شدکه ابن حنبل کـه از طغیان علیه اجرای اصل مذکور ناراضی بود، توصیه می‌کردکه آن را با احتیاط لازم و به صورت تکلیف سادهٔ شرعی کـه تنها جنبهٔ نصیحت محض دارد اجراء کنند. معتقد بودکه نباید اجرای اصل مورد بحث فشاری به حکومت وارد کند. بلکه باید درخفا وآشکار «دعا» کردکه خداوند صاحب قدرت راکه‌از جادهٔ صحیح منحرف شده ، خود به صراط مستقیم بازگرداند[2]. در حقیقت شیوهٔ ابن‌حنبل درعصرنظام تفتیش عقاید معتزله‌که براین اصل مبتنی بودکه سرکشی ازاطاعت حکومت، درحکم عدم اطاعت خـداست ، بیشتر جنبهٔ مقاومت منفی داشت تا جنبه طغیان علنی. اما طرفدارانش همـگی مثل او فکرنمی‌کردند. به همین جهت اولین‌کسانی کـه ضربهٔ قاطعی بـه خلافت معتزله وارد آوردند، حنبلیانی بودندکه بر خلاف خواستهٔ ابن حنبل ، علیه حکومت و قدرت مسلحانه شوریدند[3].

دیگرازمکاتب سنی‌که به مسأله سیاست توجهٔ خاص مبذول داشته مکتب‌اشعری است. این مکتب‌که غزالی پیروآن‌است میان مکتب اعتزال ومذهب حنبلی قرارگرفته است. بنیانگذارآن، ابوالحسن اشعری در همان اولین‌آثارخود جایگاه خاصی برای‌سیاست قائل شده است[4]. دقیق‌ترآن‌که طی پنجاه سال پیش ازتولد غزالی، سه متفکر ازمکتب اشعری، در آثـار خویش، جای چشمگیری به مسأله طبیعت و شکل انتقال قدرت اختصاص داده‌اند. ازاین رو، مشکل‌به نظرمی‌رسدکه غزالی‌ازنظریات اینان بی‌اطلاع

1— Schismes, 108.
2— Schismes, 114—118.
3— Schismes, 110.
4— Schismes, 128—131.

بوده باشد و ازآثارشان استفاده نکرده باشد. هر سه متفکر طرفدار محکم مشروعیت عباسیان بودند و به عنوان فقیه ومتشرع، آنان را در درجات و مراتب مختلف خدمت کردند . این سه تن عبارتند از : ابوبکر باقلانی (متوفی به سال ۱۰۱۳/۴۰۳) ازفرقهٔ مالکی که حیاتش دربغداد با عصری مصادف شد که عباسیان برای مقاومت در برابر آل بویه وتبلیغات اسماعیلیان کشش و کوشش بسیارمی کردند[1]. وی دوبار مأموریت سیاسی یافت و به دربار بویهیان درشیراز وبه‌قسطنطنیه روانه شد. بخش بزرگی ازاثر کلامی وی به نام کتاب تمهید به نظریه تسنن دربارهٔ امرخلافت تخصیص داده شده است. باقلانی برای اثبات مشروعیت عباسیان کتاب دیگری تنظیم کرده که امروز مفقود است . وی کتابی هم با عنوان کشف‌الاسرار در رد باطنیان نوشته که آنهم ناپیداست. غزالی دراحیاء می گوید که برای تنظیم مستظهری از کشف‌الاسرار بهرهٔ فراوان جسته است[2].

عالم دیگر ابومنصور بغدادی (متوفی به سال ۱۰۳۷/۴۲۹) است ازفرقهٔ شافعی. اصل وی از بغداد است ولی درنیشابورمی‌زیسته وبعدازفتح این شهر توسط غزنویان به اسفراین رفته ودرهمان جا درگذشته است . بغدادی، متکلم ، فقیه و فرقه شناس است. اما نزد نسلهای بعدی ، وی، قبل ازهرچیز ، مؤلف دواثر بزرگ است: یکی کتاب اصول‌الدین درکلام و دیگری الفرق بین‌الفرق دراحوال فرقه‌های مختلف. این کتاب از اطلاعات وآگاهی‌های فراوان وی دراین زمینه حکایت دارد. بعضی ، مؤلف را به مناسبت حملات شدیدی که درکتاب خود به بعضی فرق نموده است ، مورد انتقاد قرار داده‌اند. ولی به نظرما، مقتضیات زمان اورا بدین کار

1— Schismes, 117—178.

۲ـ احیاء، دوم، ۱۲۴.

واداشته است[1]. در واقع این دو اثر مکمل یکدیگرند . الفرق بین‌الفرق با ذکر خلاصه‌ای از اصول « اهل سنت و جماعت » پایان می‌پذیرد و کتاب اصول‌الدین ، اصول‌مذکوررا با ارجاع مستمر به فرقه‌های مشروحه درالفرق بین الفرق به‌تفصیل بیان می‌دارد .

فرقه‌هایی که دراین دو کتاب مورد حمله قرارگرفته‌اند، فرقی‌هستند سیاسی ومذهبی که مهمترین آنها ، فرقه‌های خارجی ، شیعی ، معتزلی و کرامی می‌باشند. بغدادی، فرق مذکوررا ازورای‌آثارشان و نیز غالباً از طریق محاورهٔ مستقیم با برخی ازنمایندگان آنها بازشناخته است. در هردو کتاب‌به‌محضری که توسط علمای امامی وسنی بغداد در رد باطنیان امضاء شده، اهمیت فراوانی داده شده‌است. محضر مذکوربنا به‌امر ودرخواست قادر ، خلیفه عباسی درسال ۱۰۱۲/۴۰۲ صدوریافته است[2].

تقسیم فرق به دو طبقهٔ بزرگ : یکی اصحاب‌الکفر، در برگیرندهٔ کافران ونامؤمنان ودیگری اصحاب‌الاهواء، جامع انشعابیون و طاغیان با تمییزی که فقها میان مجازات شرعی (حد) که شرایط اجرای‌آن را شرع تعیین می‌کند ومجازات قضایی (تعزیر)که اختیار وحدود وشکل اجرای‌آن به رئیس دولت واگذار شده است قائلند، کاملا تطبیق می‌کند[3] . مجازات اصحاب‌الکفر همان‌است که شرع برای زندقه تعیین کرده است: اعدام و مصادرهٔ اموال. درحالیکه‌مجازات‌اصحاب‌الاهواء خفیفتراست وبدون‌آنکه اینان از امت اخراج شوند، درداخل‌آن، بطورمستمر کنارگذاشته می‌شوند.

تعریفی که بغدادی از اهل سنت ، فرقهٔ ناجیه بدست می‌دهد ، تعریفی است بسیار وسیع . هدف وی‌آنست که درمقابل فرق نوآور و

1— Schismes,179.

2— Schismes, 157

3— Cf.Nos remaques dans Classifications, 55.

شورشی، اکثریت عظیم مؤمنان را درچهارچوب اهل سنت جای دهد. اکثریتی که مرکب‌اند از اهل کلام که ذات خداوند را در صفات متعددش قبول دارند ومشروعیت کلام را پذیرفته‌اند؛ فقها ازمکتب رأی یا از مکتب حدیث، محدثین ممتاز، اهل لغت چه ازمکاتب بصره وچه از مکاتب کوفه ، اکثریت قریب به‌اتفاق زهاد وعارفانی که سلمی‌از آنان یادمی کند،مجاهدان ایمان که مرزهای اسلام رانگاهبانند وبالاخره انبوه عظیم مردمی که‌درحدود وثغوراسلامی زندگی می کنند. این نکته را نیز درپایان به قلم آوریم که نظریهٔ خلافت، به‌گونه‌ای که درالفرق ودراصول آمده، نظریه‌ای است کاملا سنی که مشروعیت خلفای راشدین را به‌ترتیبی که جانشین‌یکدیگر شده‌اند، تأیید می کند.

سومین عالم، ماوردی (۳۶۴-۴۵۰/۹۷۴-۱۰۵۸) صاحب کتاب احکام‌السلطانیه می‌باشد که ازقضا درهمان سالی درمی‌گذرد که غزالی به‌دنیا می‌آید. اثروی درمیان آثارمربوط به حقوق عمومی اسلامی، عموماً اثری نمونه شناخته شده است[1] . ماوردی قبل از آنکه متکلم ، فقیه و متخصص اخلاقیات شمرده شود، متشرعی است در خدمت خلافت. وی ابتدا در دستگاه القادر (۳۸۱-۴۲۲/۹۹۱-۱۰۳۱) صاحب چنین عنوانی بوده ودر عصری که میان حنبلیان وشافعیان ، جهت تحصیل اعتماد صاحب قدرت ، مبارزهٔ سختی درگیرشده بود ، ماوردی، کتاب کوچکی‌درفقه‌شافعی نوشت. سپس در دارالخلافهٔ قائم (۴۲۲-۴۶۷/۱۰۳۱-۱۰۷۵) به خدمت درآمد وازجانب خلیفه مأموریت سیاسی یافت وچندین بار نزد امرای بویهی و

1— Cf. Nos remarques dans la pensée et l' action politiques d'al— Mawardí, dans REI. XXXVI, 1968, 11 - 92.

سلجوقی اعزام گردید .

هنگامی که درسال ۱۰۴۵/۴۳۷ شخصیتی پر حرارت به نام ابن‌ـ مسلمه (مقتول به سال ۱۰۵۸/۴۵۰) به وزارت رسید وتوانست اعتمادخلیفه را جلب نماید، ماوردی درزمرهٔ اطرافیان اودرآمد ودرکنار یاران دیگـر وزیر، امثال قاضی حنبلی، ابویعلی (متوفی به سال ۱۰۶۶/۴۵۸) و مورخ نامی خطیب بغدادی (متوفی بسال ۱۰۷۱/۴۶۳) جای گرفت. بنظرمیرسد که در دوران وزارت ابن مسلمه (میان سالهای ۱۰۴۵/۴۳۷ و ۱۰۵۸/۴۵۰) بوده که ماوردی کتاب احکام السلطانیه را به پایان رسانده است . کتابی که چه ازجهت کیفیت تنظیم وچه ازنظرمحتوی، مستلزم داشتن آنگونه تسلطی است که دراین‌زمینه، فقط سن وسال‌است که‌آن‌را می‌تواندبه‌آدمی عطا کند. درهرصورت، احکام السلطانیه کتابی است که ازمسأله قدرت سخن می‌گوید وبهیچ وجه جنبهٔ اندرزنامه ندارد واصولاً هدف‌ازنوشتن آن نه پرده‌برداری ازاجحافات بوده‌است ونه یادآوری‌اصلاحات به‌قدرت‌ناتوان وورشکسته.

درمقام اصولی ، بیشك ماوردی، منابـع حقوق را به شیوه‌ای که بنیانگذارمکتبش، امام شافعی (متوفی بسال۲۰۴/ ۸۲۰) تعیین‌نموده، مورد استفاده قرارداده است، این‌منابع عبارتند از: قرآن، سنت،اجماع وقیاس. درعین حال، ماوردی به نام مصلحت عمومی، به منابع دیگرازقبیل عرف، رویه اداری (عمل) به‌گونه‌ای که دراحادیث ونیز دربایگانی دستگاه‌خلافت مـوجود بـوده رجوع کرده است . هم چنین، اصل توجـه به مقتضیات و شرایط زمان (حکـم‌الوقت) راکه تطبیق اصول شرع را با شرایـط جدید میسرمی‌سازد، به عنوان منبع حقوقی شناخته است . بدین طریق، می‌توان گفت که ماوردی موجد ومؤسس نوعی سیاست حقوقی است کـه از یـك طرف مشروعیت خلافت را توجیه و ازآن دفاع می کند و از طرف دیگر

که غزالی‌درمورد بسیاری ازمسائل، ادامه دهنده واقع‌بینی و آرمان خواهی سیاسی ماوردی است. مع‌هذا هم چنان‌که خواهیم‌دید، نظریات این‌دوحکیم دربسیاری از مسائل عمیقاً جدا ومتمایز از یکدیگر است.

حال روشن شد‌که برای شناخت وفهم نظریه سیاسی غزالی، لازم نیست‌که اعترافات او را در منقذ مورد استناد قرارداد، بلکه آنچه مهم و ضروری است شناخت موقعیت سیاسی کلی اوست . هرچند شناخت کامل ودقیق آن، به‌لحاظ فقدان منابع کافی ممکن نیست . اما ازسوی دیگر، حوادث سیاسی بسیار مهم و روشنی موقعیت سیاسی غزالی را تحت تأثیرقرارداده‌اند ومی‌توانند به‌شناخت موضوع موردمطالعه به‌ما کمك کنند. بنابراین شك‌کردن درصمیمیت غزالی نسبت به‌آنچه درمنقذگفته است یا ردّ کامل‌گفته‌های وی اصل قضیه نیست.

چنین شیوه‌ای نه مورد قبول می‌تواند باشد و نه‌قابل توجیه؛ زیرا امکان دارد هرانسان صددرصد معتقدی، نیززمانی در اعتقادات خود دچار شك و تردید شود. ازاین‌رو می‌توان‌گفت‌که غزالی محق است بگویدفقط خداست‌که از اسرار قلوب با خبر است . به عکس اصل قضیه آنست‌که محتوای منقذ را بیش از آن‌که علی‌المعمول مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهند، از نزدیك بررسی‌کنیم و تحقیق خود را در احیاء دنبال نماییم . زیرا در بسیاری از موارد ، احیاء نیز شهد و شیرینی یك اعتراف نامه را دارد .

دیگرآنکه، برای فهم قصد واقعی غزالی، باید به رشته‌های دیگر غیرازآنها که‌غالباً مورد استفاده قرارمی‌گیرند، مراجعه‌کرد. دربینش‌سنتی، غزالی قبل از هرچیز ، فیلسوف و عارف شناخته شده است. فیلسوفی که فلاسفه را، فارابی و ابن‌سینا را ردّ می‌کند و درعین حال از رهگذرعبور

خویش ازمیان آنان، این بهرهٔ فکری را می‌گیرد که به‌وسیلهٔ آن می‌تواند دین را نه‌تنها از طریق الهیات، بلکه از دیدگاه فلسفه نیز موردبررسی قراردهد. عارفی که شناسایی تجربی خدا (معرفة) را هدف حیات نظری خود قرار داده و رفتار اخلاقی خود را برتارك انزوا نشانده است. معذلك نباید فراموش کرد که غزالی، متکلم، فقیه، فروعی واصولی هم بوده است. آثارش در زمینهٔ حقوق عملی ازامهات بوده و در زمینهٔ حقوق‌نظری، شاید بتوان گفت که مستصفی که یکی از آخرین کتب عظیم اوست، جلیل‌ترین کتابی است که درنوع خود در تمام تاریخ اسلامی نوشته شده است.

***

ازآنچه تاکنون آمد، طرحی که درتحقیق حاضر باید تعقیب شود، خودبه‌خود استخراج می‌شود. بدواً دربخش اول باید بااستفاده ازاطلاعاتی که مورخان وتذکره نویسان، درنهایت اختصاربه‌ما می‌دهند، جای سیاست را درآثار غزالی تعیین کنیم. چنین تحقیقی مستلزم شناسایی لااقل قریب به‌یقین، تاریخ نگارش آثار بزرگ غزالی است که اصالت آنها مورد تأیید عام قرارگرفته است. آثار مذکور، اساس تحقیقات ما را تشکیل می‌دهند. با وجودآنکه کارهای بزرگی به‌منظور تعیین دقیق تاریخ نگارش تمام‌آثار غزالی انجام شده و مورد استفاده ما هم قرار گرفته‌اند[۱]، باید گفت که

1- Le Travail fondamental reste celui de Maurice Bouyges, Essai de chronologie des oeuvres de Ghazalī, Beyrouth,1959. Voir aussi: Hava Lazarus Yafeh, place of the religious commandments in the philosophy of al-Ghazali, dans the Muslim World, 1961, 173—184-philosophical Termes as a criterion of authenticity of the Wrintings of al-Ghazali, dans Studia Islamica, Paris, 1966, 111—121.

هنوز دراین زمینه، موفقیت کامل حاصل نشده است. با همهٔ اینها، تحقیقات مذکور به‌ماامکان می‌دهند بی‌آنکه مرتکب خطای بزرگی شویم،با تخمین قریب به‌یقین، زمان نگارش بسیاری ازآثار عمدهٔ غزالی را مشخص وتعلق هریك را به‌دوره‌های مختلف زندگانی مؤلف تعیین کنیم. گاهی نیز موفق می‌شویم که تاریخ دقیق نگارش یك کتاب و یا صدور یك فتوی را کشف کنیم و حتی توالی تاریخی آثار مؤلف را درزمینه‌ای واحد بدست‌آوریم. در امر تحقیق، تحصیل این‌گونه‌آگاهی‌ها خالی از اهمیت نیست.

اهم این‌آثار عبارتند از مستظهری، اقتصاد، احیاء، منقذ، نصیحة‌ـ الملوك و مستصفیٰ. برای شناخت تحول و مراحل ساخته شدن طرز تفکر غزالی، رجوع و استناد به‌آثار مذکور از ضروریات است. هرچند تعیین دقیق تاریخ نگارش هرکدام ازآنها میسر نیست اما اصالت و جایگاهشان درمیان جمع‌آثار وی مورد قبول همگان است.

شناسایی تاریخ تنظیم‌آثار غزالی، ولو بعضاً ، از این جهت مهم است که‌آثار بزرگ سیاسی مؤلف که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم به مسائل سیاسی برخورد می‌کنند، درعین حال هریك به‌صرف نگارش، فعل‌سیاسی نیز محسوب می‌شوند. در واقع، معنی و بُرد هرکدام ازاین دسته آثار در ارتباط با موضعی که درظرف زمان داشته‌اند، معین می‌شود. برای این‌امر، شناخت‌حوادث به‌غایت کمال ضرورت مطلق ندارد. درعوض برای‌دریافت هدف اصلی که در یك اثر نظری تعقیب می‌شود ، نه‌تنها تجزیه و تحلیل محتوای آن اثر ضرور است، بلکه باید ساختمان و فصل بندی و حتی لحن و سبکی که در آن بکار برده شده ، مورد مطالعه و تجزیه و تحلیل قرارگیرد.

***

در بخش دوم، سعی ما بر آن است که با در نظر گرفتن مجموعهٔ نظام فکری غزالی، خطوط اصلی و مواضع پایدار سیاست او را استخراج کنیم. نظام فکری غزالی بسی پیچیده و پهناور است و گاهی حدود و ثغورش نامشخص و ریشه‌هایش متعدد و پیچ در پیچ. ولی از دیدگاهی که ما به آن می‌نگریم، نظام مذکور خالی از استحکام به‌نظر نمی‌رسد.

باید در نظر داشت سیاست که جزء لایتجزای نظام فکری غزالی بوده و قلب و مرکز آن را تشکیل می‌دهد، آن چنان تنگاتنگ درمجموعهٔ نظام کلی این متفکر جای گرفته که می‌توان گفت فهم آن، بی‌مطالعهٔ مسائل مربوط به‌الهیات، اخلاق و فقه که پسگرد نظریهٔ وی هستند، غیرممکن است. هم‌چنین، کلام، نظریه اصول فقه، حقوق مثبته و «علم القلب» در واقع هم آماده کنندهٔ مفهوم سیاست غزالی هستند و هم بر آن تأثیر می‌گذارند. زیرا سیاست، یك نظریهٔ فکری صرف نیست که همانند پدیده‌ای سهل و ساده، بر وضعیتی مفروض سوار شود. بلکه به‌عکس، سیاست هم تجزیه و تحلیل فکری و اخلاقی وضعیتی است که سیاست از آن سرچشمه گرفته است و هم وسیله‌ای است برای تغییر و تبدیل، کامل کردن و توجیه نمودن آن وضعیت. در نظر غزالی بیش از هر کس دیگر، علم به‌معنای کامل کلمه، نفس عمل است.

نظریه سیاسی غزالی با شاخه‌های متعددش که اوضاع و احوال عصری جزءِ تعدد و کثرت آن را توجیه می‌کند و در عین حال همین تعدد به ما در شناخت مفهوم غزالی از سیاست، کمك می‌نماید، در تاریخ عقاید اسلامی که سازندگان آن متکلمانی نظیر ماوردی (متوفی بسال ۱۰۵۸/۴۵۰) و

ابن‌تیمیه (متوفی بسال ۱۳۲۸/۷۲۸)[1] هستند، یك مرحله یا یك مقیاس بـه شمار می‌رود.

میان جانبدار نظریه وحدت سیاسی که ماوردی است و طرفدار تعدد قدرت سیاسی که ابن‌تیمیه است و نیزمیان متشرع رسمی که تمام نظریهٔ خود را در مورد خلافت واحد ، براساس اطاعت از دولت پایه گذاشته و فقیه غیررسمی که آرمان حیات سیاسی را درشرکت در دولت می‌داند ـ موضع غزالی ـ موضعی است میانه، موضعی است انتقالی.

همانطور که گفته شد ، بخش اول کتاب حاضر به مسأله جـایگاه سیاست درحیات‌وآثارغزالی اختصاص داده شده است. حیات متکلم نامی را به‌دوره‌های مختلفی‌تقسیم کرده‌اند که به‌نظرماصحیح‌می‌نماید. این‌دوره‌ها عبارتند ازدوران فراگیری و جهت‌یابی‌های اولیه، از سال ۱۰۵۸/۴۵۰ تـا سال ۱۰۵۹/۴۸۸ ـ دوران اقـامت در بغداد از سال ۱۰۹۱/۴۸۴ تـا سال ۱۰۹۵/۴۸۸ـ دوران‌عزلت طولانی ازسال ۱۰۹۵/۴۸۸تا سال‌۱۱۰۵/۴۹۸ که با سلطنت برکیارق سلجوقی مصادف می‌شود و بالاخره سالهای‌آخـر عمرازسال‌۱۱۰۵/۴۹۸ تاسال ۱۱۱۱/۵۰۵؛ این‌دوره خودبه‌دو بخش تقسیم می‌شود: دربخش اول ما شاهد رجعت‌غزالی به‌زندگانی عادی هستیم و در بخش دوم یعنی ازسال ۱۱۰۹/۵۰۳ وی‌آخرین دورهٔ عزلت خود را می‌ـ گذراند. دوره‌ای کوتاه ولی سرشاراز جوشش و شکوفایی در تمام زمینه‌ها وحتی در زمینهٔ کلام سیاسی که کتاب حجیم مستصفی' ثمرهٔ آن دوره است.

به‌همان نحو که تقسیم عمر غزالی به دوره‌هایی که بتوانندگردش زندگی و تحول آثار او را بنمایانند پراهمیت است ، ترسیم دقیق مفاصل این دورانها نیزضروری است. روی این اصل، دوران اقامت وی دربغداد

1– Cf. notre Essai sur les doctrines sociales et politiues d'Ibn Taimiya, Le Caire (PIFAO), 1939, 282-283.

ازسال ۱۰۹۱/۲۸۴ تا سال ۱۰۹۵/۴۸۸، گرچه نسبت به دوره‌های دیگر کوتاهترین دورهٔ حیات غزالی است ، از جهت ساختن وتثبیت فکری وی اساسی‌ترین دوره‌هاست. چون دوره‌های ماقبل، آماده‌کنندهٔ نظام فکری او بوده ودوره‌های مابعد، محصول و نتیجهٔ آن هستند. دوران اقامت در بغداد، نه‌تنها از این‌لحاظ مهم است که به‌طوری‌که درمنقذ آمده، به بحران فکری وی انجامیده ، بلکه این دوره در تاریخ عمومی اسلام نیز دورهٔ بحران بزرگ شناخته شده است. به‌راستی ، بحران نظام سیاسی و بحران فکری غزالی ، آنچنان توی در توی در یکدیگر جای‌گرفته‌اند که نمی‌توان این واقعیت‌آشکار را نادیده‌گرفت که غزالی مردی سیاسی نیز بوده،که‌تربیتش او را برای چنین امری ساخته و طرز تفکرش به‌رغم هیجانات تکان دهندهٔ حیاتش، بطورشگفت‌انگیزی مستمرباقی مانده است.

بخش یکم

جایگاه سیاست در حیات و آثار غزالی

فصل اول

دوران فراگیری وجهت یابی‌های اولیه

(۴۵۰-۴۸۴/۱۰۵۸-۱۰۹۱)

اول- سالهای فراگیری

به‌لحاظ فقدان منابع کافی، هنوز به درستی روشن نیست که غزالی درفاصلهٔ میان تولدش در طوس(۴۵۰/۱۰۵۸)وورودش به بغداد(۴۸۴/۱۰۹۱) در چه شرایطی می‌زیسته است. مع‌ذلك به کمك سه قرینه زیر که مکمل یکدیگرند می‌توان دریافت که چگونه غزالی ازهمان سال‌های فراگیری به مسأله سیاست توجه پیدا کرده است. قرینهٔ اول اهمیت وجایگاهی است که فقه در اولین تحصیلات غزالی داشته است. قرینهٔ دوم، تعلیماتی است که وی از استاد اصلی‌اش ابوالمعالی‌جوینی (متوفی به‌سال ۴۷۸/۱۰۸۶)اخذ کرده وقرینهٔ سوم حمایتی است که نظام‌الملك وزیر اُزوی نموده واعتمادی است که به او داشته است. غزالی درمقابل، تاآخر عمر به خاندان وزیر وفادار مانده است.

تحصیل فقه : غزالی درزادگاه‌خود، طوس، درعصری که‌رقابتی‌شدید میان طرفداران ابوحنیفه وجانبداران شافعی درگیرشده بود، بدواً درمکتب شافعی به تحصیل پرداخت[1]. ابـن خلکان (متوفی به سال ۱۲۸۲/۶۸۱) و تاج‌الدین‌سبکی (متوفی به‌سال ۱۳۷۰/۷۷۱)، دومورخ نسبةً متأخر، هردو ازمردم‌شام وهردو شافعی مذهب و اشعری مسلك، نام نخستین استاد غزالی را درآثارخود ثبت کرده‌اند. وی‌شخصی‌است به‌نام احمدبن‌محمدراذکانی. استادی تقریباً گمنام که به‌شیوهٔ تعلیماتی‌زمان، به‌شاگرد جوان خود ، مفاهیم اولیه فقه را می‌آموخته است[2]. سپس درگرگان ، غـزالی به مجلس درس ابی‌نصر اسماعیلی (متوفی به‌سال ۱۰۸۴/۴۷۷) درآمده[3] و نزد وی مطالعهٔ خود را در مورد مذهب شافعی تکمیل‌کرده و به ظن قریب به یقین مسائل مورد اختلاف میان چهارمذهب بزرگ راآموخته است. نخستین‌اثرغزالی، تحت عنوان التعلیقه فی فروغ‌المذهب متعلق بـه این زمـان است . کتاب مذکور ناپیداست[4]. بعضی معتقدند که التعلیقه علیه باطنیان نـوشته شده ، ولی بنابرقراین وآن چنانکه از عنوان کتاب برمی‌آید ، التعلیقه ، خلاصهٔ روشن یادداشت‌هایی بوده که غزالی در مدرسه برمی‌داشته است. درهنگام مراجعت‌ازگرگان به‌طوس، غزالی‌گرفتار راهزنان‌می‌شودو کتاب‌گرانقدرش

1- Sur cette rivalité, nos remarques dans REI, 1968. XXXVI, 57 et 59.

۲ـ شافعیه، چهارم، ۱۰۳.

۳ـ شافعیه، چهارم، ۱۰۳. مؤلف در متن « ابوالقاسم اسماعیلی » نوشته است. درمأخذی که داده وهمچنین در دیگرمنابع همه «ابی‌نصر اسماعیلی»آمده است. مترجم.

۴ـ درمورد کتاب تعلیقه به chronologie ، صفحات ۷ـ۸ (نمره۱۰) وبه Oeuvres ، صفحات ۳ـ۵ مراجعه شود.

درمعرض خطر نابودی قرارمی‌گیرد. به همین مناسبت، پس ازورودبه مقصد (حدود سال ۱۰۷۸/۴۷۰) با شتاب محتوای کتاب‌را بحافظه می‌سپارد و آن را ازحفظ می‌کند[1].

همانطورکه بعد یادآورخواهیم شد، غزالی تربیت فقهی خود را تاآخرعمرحفظ می‌کند.

آشنایی با تصوف: دردوران اقامت درنیشابور، مرکزبزرگ اسلامی (ازسال ۱۰۸۱/۴۷۱ تا سال ۱۰۸۵/۴۷۸)، غزالی در محضر ابوالمعالی جوینی (متوفی به سال ۱۰۸۵/۴۷۸) مطالعات اولیه خود را دنبال‌کرد و به تکمیل وتوسعهٔ آنها پرداخت وبرجسته‌ترین شاگرد وی شد[2].

در همین زمان، توجه غزالی به تصوف معطوف می‌شود و تحت راهنمایی عالم شافعی مذهب وبی‌آوازه‌ای به نام فارمذی (متوفی به سال ۱۰۸۴/۴۷۷) که سبکی ازاو یادکوتاهی‌کرده است، با تصوف‌آشنایی پیدا می‌کند[3].

شایستهٔ یادآوری است که درقرون ماقبل و نیز درابتدای قرن‌پنجم هجری، تصوف به آن درجه از اهمیت رسیده وگروه‌بسیاری ازمتألهین را به خود جلب‌کرده بودکه برای ضبط اسامی ایشان، دوتذکرهٔ بزرگ لازم می‌آمد. گردآورندگان این دوتذکره، یکی‌عبدالرحمن‌سلمی (متوفی به سال ۱۰۳۰/۴۲۱) ودیگری ابونعیم‌اصفهانی (متوفی‌به‌سال ۱۰۳۹/۴۳۰) است. جنبهٔ ریاضت‌کشی وزهد تصوف بیشترتوجه این دوصوفی را بخود جلب کرده بود تا جنبهٔ عرفانی‌آن[4].

۱ــ شافعیه، چهارم، ۱۰۳.

2- Schismes, 200-201.

۳ــ شافعیه، چهارم، ۹ــ۱۰.

۴ــ دربارهٔ این دوصوفی به‌کتاب Schismes ، صفحه ۱۷۹ رجوع‌کنید.

محضرجوینی: ابوالمعالی جوینی که غزالی نزد او با تصوف آشنا شد، فرزند وشاگرد پدری است که درفقه وکلام استاد مشهوری‌بوده است. ابوالمعالی، خود درحاشیهٔ تصوف قرارداشته وتعلقش به اشعریه وشافعیه، دشمنی کندری (متوفی به سال ۱۰۶۴/۴۵۶) را علیه او برانگیخته است. کندری که اولین وزیر از وزرای بزرگ عصرسلجوقی است، نسبت به طرفداران اشعری خصومتی شدید داشت که دلایل‌آن بیشتر سیاسی به نظر می‌رسند تا مذهبی صرف[1].

ابن عساکر(متوفی به سال ۱۱۷۵/۵۷۱)دمشقی، مورخ ومحدث، شافعی مذهب واشعری مسلك، کندری را معتزلی و شیعی می‌داند . سبکی پیشترمی‌رود ومی‌گوید: «ما هیچکس را درفصاحت عقیدت چون کندری ندیدیم. وی‌همانند قدریه به‌مخلوق بودن‌افعال انسانی باورداشت و به‌شیوه روافض دو خلیفهٔ اول را دشنام می‌گفت ومانندکرامیه و مجسمه به وحدت وجود قائل بود»[2].

نظری که دیگران دربارهٔ این وزیرابراز داشته‌اند با نظرابن‌عساکر اختلاف‌دارد. فی‌المثل‌فتح‌بن علی‌بن الفتح بنداری اصفهانی[3] (۵۸۶-۶۴۳) مورخ عصرسلجوقی،کندری را حنفی وسخت متدین می‌داند. ابن عماد حنبلی (متوفی به سال ۱۶۷۸/۱۰۸۹) صاحب شذرات، درتسنن وزیر شك روا نمی‌دارد وتنها سرزنشی که به وی می‌کند، خصومت زیاده از حد او

۱ـ درموردکندری به‌کتاب ما تحت عنوان Schismes ، صفحات ۱۷۳-۱۸۰-۱۸۹ و ۲۰۰ مراجعه‌کنید.

2. Attributs divins, 70-77.

۳ـ درمتن فقط «بنداری» آمده است. مترجم.

است با شافعیه[۱].

چنین گمان می‌رود کـه سبب سختگیری وسیاست شدیـد کندری نسبت به شافعیه، آن بوده که وی به‌لحاظ علاقهٔ مفرط به مذهب حنفی وسعی شدیـدی کـه در قبولاندن آن به عنـوان مذهب رسمی دولت ازخود نشان می‌داده با مقاومت محافل شافعی مذهب خراسان که اکثر به مکتب اشعری پیوستگی داشته‌اند روبرو شده واین امر موجب خشونت وخصومت بیشتر اوگردیده است. در عوض، رقیب وحریف سیاسی او ، نظام‌الملك طوسی، که از شافعیه واشعریه حمایت می‌کرده، پس‌ازعزل وقتل کندری به‌وزارت رسیده است (به‌سال ۱۰۶۴/۴۵۶)[۲].

جوینی، پس از اقامت طولانی درحجاز معروف به«امام‌الحرمین» می‌شود وبه‌نیشابور می‌آید. دراین شهر، وزیر جدید، نظام‌الملك، که برای تدریس فقه شافعی، مدرسه‌ای تأسیس‌کرده بود [نظامیه نیشابور]، جوینی را به‌ریاست آن برمی‌گزینند.

در تاریخ اسلام، جوینی مؤلفی است عالیمقام، هم متکلم است وهم اصولی و دراین دو رشته است که به شاگرد جوان خود تعلیم می‌دهد. به‌علاوه جوینی تحت تأثیر کتاب احکام‌السلطانیه، کتابی در حقوق عمومی نوشته، به‌اسم کتاب غیاث‌الامم که به‌نام‌نظام‌الملك کرده است. می‌توان‌گفت که آشنایی غزالی با طرز تفکر سیاسی ماوردی، از طریق جوینی بـوده است[۳].

۱ـ شذرات، سوم، ۳۰۱ـ۳۰۳.

۲ـ ابن‌عقیل ، صفحـات ۱۲۴ـ۱۲۷. (ابن‌عقیل، کندری را از معتزلـه می‌داند).

۳ـ آقای حمیدالله، مشغول تهیه چاپ انتقادی کتاب غیاث‌الامم است.

نوشته‌های اولیه: نوشته‌های اولیه غزالی که ما فقط ازعناوین آنها اطلاع‌داریم، متعلق به دورانی است که وی در نیشابور، در محضر جوینی تلمذ می‌کرده است (میان سالهای ۱۰۸۲/۴۷۴و۱۰۸۵/۴۷۸) . سبکی که دوستدارغزالی‌است، بطورشیطنت‌آمیزی اشاره می‌کندکه نوشته‌های اولیهٔ وی،حسادت استاد را برانگیخته بوده‌است[۱]. یکی ازاین نوشته‌هاکه سُبکی ازآن یاد می‌کند ، کتابی بوده در اصول فقه و در رد حنفیه ؛ عنوان آن منخول‌فی‌علم‌الاصول بوده‌است. این‌کتاب‌به‌حدی‌جنبهٔ ضد حنفی داشته‌که بعضی‌ازعلمای‌حنفی برای حفظ‌شهرت‌نیك ابوحنیفه، مدعی‌شدندکه مؤلف کتاب، غزالی معروف نیست بلکه‌معتزلی‌گمنامی است به‌نام محمودغزالی. بهرحال، اطلاع ازاین امر برای ما جالب توجه است. زیرا از یك طرف نشان می‌هدکه رقابت میان حنفیه وشافعیه بسیارشدید بوده و ازطرف دیگر آشکار می‌سازدکه مکتب‌اعتزال درآن زمان، طرفداران بسیارداشته است. مطلب دیگری راکه نباید از یادبرد اینکه وفات جوینی‌درهمان سالی اتفاق می‌افتدکه وفات ابن‌ولید[۲].

غزالی در مستصفی، یکی از آخرین آثار خودکه تاریخ نگارش آن را می‌توان بـه حدس قریب به یقین تعیین نمود، ازکتاب منخول یـاد می‌کند[۳] ومی‌گوید منخول‌کتابی است‌کوتاه‌کـه در برابرآن کتاب بزرگ تهذیب‌الاصول‌قراردارد ودرمیانهٔ‌آن دو، کتاب‌مستصفی. این تذکرنیزجالب توجه است ، زیرا این نکته را برما روشن می‌سازدکه غزالی درتمام عمر،

۱ــ شافعیه، چهارم،۱۰۳.

۲ــ ابن عقیل، ۳۳۲ــ۳۴۰.

۳ــ مستصفی، یکم، ۴.

اصولی باقی مانده است. در واقع، اصول پس از فقه و کلام، مناسب‌ترین رشته‌ای بوده که می‌توانسته غزالی را برای مطالعهٔ سیاست آمـاده سازد. در هرحال، ارائه نظریه نظام شرعی کـه غزالی در اصول فقه به تشریح آن می‌پردازد ، نمودار آنست کـه آثار وی به سوی کلام سیاسی متوجه بوده است .

سیاست نظام‌الملك : پس از مرگ جوینی (به سال ۱۰۸۵/۴۷۸) ، غزالی به صورتی که چندان روشن نیست، مستقیماً به خدمت نظـام‌الملك درمی‌آید و به‌جبههٔ وی می‌پیوندد. نظام‌الملك که همانند غزالی زادهٔ طوس است (به‌سال ۱۰۱۷/۴۵۸) ، فرزند یکـی از شخصیت‌های دربارسلطان محمود غزنوی است (سلطان محمود به‌ظاهر اطاعت خلیفهٔ عباسی می‌کرده است) . در سال ۱۰۶۳/۴۵۶ ، الب ارسلان سلجوقـی ، نظام‌الملك را به‌وزارت معین می‌کند، ملکشاه وی را دراین منصب تثبیت می‌نماید[1] .

نظام‌الملك از آن‌گونه وزرای بزرگی است که در عین حال کـه تخصص و تدبیر اداری خود را درخدمت تقویت وتثبیت خلافت وسلسله‌های محلی قرار داده‌اند ــ در مقام صاحب نظر امور دینی و سیاسی ــ از همکاری لازم علمای شرع بـرخوردار بوده‌اند . نظام‌الملك چـه از جهت تربیت دینی وفقهی که در چهارچوب مـذهب شافعی و مسلك اشعری پیدا کرده وچه به‌لحاظ قدرت خانوادگی و نفوذ شخصی ، صلاحیت و اقتدار لازم را برای وزارت داشته و نفوذ وی به حدی بـوده است که سلاطین نمی‌توانسته‌اند آن را نادیده بگیرند.

نظام‌الملك در کتاب سیاسی مشهورش، سیاست‌نامه[2] کـه نگارش

1— EI, III, 990.–cf. nos remarques dans Schismes, 189.

2— Traduction anglaise de H. Darke, Londres, 1959.

آن درحوالی سال ۱۰۸۶/۴۷۸، بنابه درخواست ملکشاه شروع شده و کمی بعد پایان یافته است، خطرهای تبلیغات اسماعیلی (باطنیه) را یادآور شده وبرضرورت اتحاد مستحکم میان خلافت و سلطنت انگشت گذاشته است. وی معتقد است که برای مبارزهٔ قاطع با باطنیان باید آن‌گونه نیروی جدیدی فراهم آورد واز آن چنان وفاداری مطلقی برخوردار شد که ازسلاح برنده‌تر باشد. نیروی جدید بایست از جامعهٔ وسیع علما و فقرا، علمای شرع و صوفیان، اهل مدرسه واهل صومعه تشکیل گردد.

درعمل، همانطور که درابتدای قرن‌چهارم هجری، درزمان‌چیرگی تسنن، که با ظهور احمدبن حنبل آغاز و با تدوین احادیث اسلامی پایان پذیرفت، این بارنیزغالب کسانی که به‌نظام‌الملک پیوستند بیشترازمتکلمان، فقها و وعاظ بودند تا محدثان ممتاز[۱].

جهش مسلك اشعری: نظام الملك قیادت چندین شخصیت اشعری معاصرش را برعهده داشت. با وجود تعلق به مسلك واحد، اینان هرکدام رنگ عقیدتی خاص بخود داشتند و دارای آراء ونظرهای شخصی بودند، مثلاً جوینی نه محدث بود و نه عارف، در عوض، یکی از بزرگترین متفکران اشعری بنام‌ابوبکر بیهقی (متوفی به‌سال ۱۰۶۶/۴۵۸) برجسته‌ترین شاگرد حاکم نیشابوری [ابن‌بیع] (متوفی به سال ۱۰۱۴/۴۰۴) صاحب کتاب مستدرك محدث‌بود. بیهقی به سال ۹۹۴/۳۸۴ درنیشابور متولدشده وپس از عزیمت به‌عراق وجبال درسال ۱۰۵۰/۴۴۱ مجدداً به‌زادگاه خود بازگشته است. اثری که بیهقی ازخود برجای‌گذاشته درخور اهمیت بسیار

۱- Schismes، صفحات ۱۱۴-۱۱۸، ــ دربارهٔ سیاست نظام‌الملك می‌توان به‌کامل، دهم، صفحات ۲۰۷-۱۱۰ و دوازدهم، صفحات ۱۴۰-۱۴۱ رجوع کرد.

است ولی هنوز به صورت کامل، مورد مطالعه قرار نگرفته است[1]. وی مؤلف کتابی است به نام کتاب المعرفة که به منظور معرفی مذهب شافعی براساس نصوص نوشته شده و کتاب دیگروی کتاب السنن مجموعهٔ بزرگی از احادیث اسلامی است. کتاب الاسماء والصفات نیز از بیهقی است. این کتاب بیشتر به اشعریه وحنبلیه نزدیك است تا به متالهین نظری، از نوع معتزله.

یکی دیگر از بزرگان اشعری مسلك، ابوالقاسم قشیری (متوفی به‌سال ۱۰۷۳/۴۶۵) صوفی بلند مرتبه است. همانطورکه معروف است، دوکتاب عمدهٔ وی در حکم دو ردیه بر مخالفان است[2]. قشیری در رساله که در سال ۱۰۴۶/۴۳۸ نگاشته، تصوف را در چهارچوب مسلك اشعریه جای داده‌است. در کتاب دیگری به‌نام‌شکایة، درمقابل حملاتی که به‌اشعری می‌شده، به‌دفاع از وی برخاسته است.

نظامیهٔ بغداد: عموم مورخان‌سنی مذهب، نظام‌الملك را اولین کسی معرفی می‌کنند که در دفاع از اسلام و اشاعهٔ آن، مدارس دینی تأسیس کرده وبرای‌اساتید وطلاب، موقوفات قابل‌توجهی تخصیص داده‌است. اما بایدگفت که فکر تأسیس مدارس، فکرجدیدی نبوده‌است؛ اولین‌مدرسه‌ای که دراین نوع تأسیس شده، «دارالعلم» بغداد است که به‌منظور تعلیم علوم اسلاف و اشاعهٔ افکار شیعی توسط [ابونصر] شاپوربن اردشیر از فرقهٔ امامیه بنا شده است (سال۹۹۳/۳۸۳)[3].

خیلی پیش‌تر از شاپور، خلیفه عباسی متوکل که برای استقرار

1– Schismes, 179–180 et 394.

2– Schismes, 180–EI, II.

3– Schismes, 166.

تسنن به جنگ معتزله و شیعه برخاسته بود، محدثان را مأمور کرد که در مساجد، احادیث را به‌گونه‌ای تفسیر کنند که دو فرقه مذکور، محکوم و مطرود شمرده شوند. مع ذلك، باید اذعان کرد که تحقق این اقدام مذهبی و دانشگاهی در قالب مدرسه و تخصیص موقوفات به‌آن، در عصر نظام‌الملك انجام‌گرفته و گسترش بسیاری پیدا کرده است[1].

مشهورترین این مدارس، نظامیه نیشابور است و پس از آن نظامیه بغداد که ساختمان آن در سال ۱۰۶۵/۴۵۷ آغاز شده و افتتاح آن در ماه ذوالقعده سال ۴۵۹/سپتامبر ۱۰۶۸ انجام‌یافته است. واقعه قابل توجهی که هنگام افتتاح نظامیه بغداد رخ داد، امتناع ابواسحق شیرازی (متوفی به سال ۱۰۸۳/۴۷۶) از قبول مدرسی آن مدرسه بود. شیرازی که به مذهب شافعی اعتقاد داشت، عذر آورد که مدرسه روی زمین غصب بنا شده و تدریس در آن جایز نیست. وی شاگرد یکی از اساتید شافعی مذهب به‌اسم ابوطیب طبری (متوفی به‌سال ۱۰۵۸/۴۵۰) است. غزالی در آثار خود از این استاد یاد می‌کند. قابل توجه آنکه ابواسحق شیرازی، مسلك اشعری نداشته بلکه سلفی بوده و این امر نشان می‌دهد که نظامیه حقیقةً برای تعلیم فقه شافعی تأسیس شده است.

پس از امتناع شیرازی، مقام مدرسی به‌ابونصربن صباغ (متوفی به سال ۱۰۸۴/۴۷۷) یکی دیگر از شاگردان طبری واگذار شد. اما دوران مدرسی وی بیش از بیست روز بطول نینجامید[2] و بالاخره شیرازی مدرسی نظامیه‌را پذیرفت و اولین درس‌را در اول ذوالحجه سال ۴۵۹/ سیزدهم اکتبر ۱۰۶۷ ایراد کرد. وی تا پایان‌عمر در این منصب باقی ماند ولی موفق نشد

1-- Shismes, 111.

۲- ابن عقیل، ص ۲۰۴ و ۲۰۶ و Shismes, 189.

از مخالفت های خصومت آمیز محافل حنفی ، خاصه از تأسیس مدرسه شافعی جلوگیری کند.

اولین جانشین ابواسحق شیرازی کسی است به اسم ابوسعد متولی (متوفی بهسال ۱۰۸۶/۴۷۸) که یکی از علمای درجه دوم شافعی است و کتابی به نام تتمه تألیف کرده که در واقع دنباله کتاب إبانه تألیف ابوالقاسم فورانی (متوفی بهسال ۴۷۱هجری) است. کتاب اخیر در فقه است[۱]. انتصاب سرمدرس جدید، کار شخص نظام‌الملک نبود بلکه یکی از پسرانش به‌نام مؤیدالملک که در سال ۱۰۸۲/۴۷۵ به بغداد آمده و در نظامیه منزل گزیده بود ، ابوسعد متولی را به‌این سمت برگزید . باید گفت که وقفنامهٔ مدرسه که جزءً به ما رسیده به بنیانگذار مدرسه یا نمایندهٔ او اختیار داده است که با رعایت شرایط وقف ، شخص مورد نظر خود را به‌تدریس برگزینند. و در این مورد اجازهٔ خلیفه لازم نبوده است. پس از درگذشت ابوسعد متولی درسال ۱۰۸۶/۴۷۸، نظامیه چندی بی‌سرپرست ماند.

در سال ۱۰۸۶/۴۷۹ که ملکشاه برای اولین بار به بغداد آمد ، نظام‌الملک بنا به‌جهات سیاسی که بعدها خواهیم دید، بازدید نظامیه‌را جزو برنامهٔ اولین بازدیدهای او جای داد . نظام‌الملک ، تدریس نظامیه را به ابوالقاسم دبوسی که کمی بعد به‌بغداد آمد ، واگذار کرد. وی در سال ۱۰۸۹/۴۸۲ درگذشت . شهرت دبوسی بیشتر بخاطر مهارتش در جدل، تخصصش در فقه و وسعت اطلاعاتش درحدیث بوده است[۲].

درسال ۱۰۹۰/۴۸۳، تدریس نظامیه شکل تازه‌ای پیدا کرد. همین امر نشان می‌دهد که نظام‌الملک هنوز در مورد مدرس اول آن مدرسه ،

۱ــ درباره ابوسعد متولی به‌بدایه، دوازدهم، ۱۲۸ رجوع کنید.

۲ــ بدایه، دوازدهم، ۱۳۵.

تصمیم نهایی اتخاذ نکرده بوده است. بنا به فرمان وزیر، ابوعبدالله حسین بن علی طبری که در محرم سال ۴۸۳/چهارم- ششم آوریل ۱۰۹۰ به بغداد آمده بود مأمور تدریس تعلیمات اصلی شد. در ربیع الثانی سال ۴۸۳/ سوم ژوئن ـ اول ژوئیه ۱۰۹۰، فقیه دیگری نیز بنام ابومحمد شیرازی (یافامی) به بغداد آمد و به همین سمت گماشته شد. میان این دو عالم قرار بر این گذاشته شد که به نوبت تدریس کنند[1]. درچنین اوضاع و احوالی است که غزالی با عناوین و القاب مهم آن عصر نظیر «زین الدین» و «شرف الائمه» که نظام الملک به وی عطا کرده بود به بغداد وارد شد (جمادی الاول سال ۴۸۴/ژوئیه ۱۰۹۱). ورود او چند ماه بعد از ورود سلطان ملکشاه اتفاق افتاده است.

انتخاب چنین عالم عالیجاه شرع به ریاست نظامیه، که واجد عناوین رسمی نیز بوده، نمودار آنست که نظام الملک خواسته است در حیات مذهبی وسیاسی بغداد ـ مرکز خلافت اسلامی ـ برای مدرسهٔ خود جای و نقش خاصی پدید آورد.

توطئه برضد نظام الملک: به هنگام ورود غزالی به بغداد (۴۸۴/ ۱۰۹۱) موقعیت نظام الملک نسبت به زمان وزارتش در خدمت الپ ارسلان و نیز نسبت به بدو سلطنت ملکشاه، اندکی تزلزل پیدا کرده بود. تلویحاً باید گفت که وزارت طویل المدت نظام الملک (نه سال در عصر الپ ارسلان و بیست سال در زمان ملکشاه) واصولاً برسرکار ماندنش، به علت قدرت خانوادگی و نفوذ شخصی وی بوده است. با این همه، دوران وزارت او، از کشاکش خالی نبود[2]. سه توطئه‌ای که علیه او درسالهای ۴۷۲/۱۰۸۰ و ۴۷۴/۱۰۸۲ و ۴۷۶/۱۰۸۴ دشمنان سرسختش ترتیب داده بودند و شرح

۱ـ بدایه، دوازدهم، ۱۳۶.
۲ـ ابن عقیل، ۱۳۴-۱۳۸.

هریك درمنتظم آمده است به‌خوبی مقتضیات سیاسی آن روز را به‌ما می‌نمایاند و نه‌تنها در فهم شرایطی که دهسال بعد به‌نابودی وزیر قدرتمند انجامید کمك می‌کند، بلکه از پیچیدگــی اوضاع و احوال سیاسی نیز که غزالی اندکی پس از ورود شاهد آن بوده، پرده برمی‌گیرد.

درسال ۴۷۲/ ۱۰۸۰، ملکشاه فرمان قتل ابن‌علان یهودی، یکی از کارگزاران نظام‌الملك راکه مأمور اخذ مــالیات ارضی بصره بوده است صادر می‌کند. می‌گویند ملکشاه تحت تأثیر سعایت دو رقیب نظام‌الملك به‌اسامی خمار تکین شرابی، امیرسلجوقی که علیه بساسیری با ابن مسلمه همکاری داشته وسعدالدوله گوهرآیین، یکی‌ازدرباریان عالیرتبه قرارگرفته وچنین تصمیمی اتخاذکرده است. اما برخلاف انتظار همگان، این امر به‌سقوط وزیر منتهی‌نشد. نظام‌الملك با به‌کاربردن حیل مختلف سیاسی، با پذیرائی بسیار شکوهمندی که هنگام مراجعت سلطان از اصفهان تدارك دید ونیز با تقدیم تحف‌گرانبها، موفق شد سلطان را با خود موافق‌کند. درعین حال بارعایت احترام وبه‌طریق دوستانه، اشتباهات سلطان را به‌وی‌گوشزد نمود. و چون سلطان به وزیر قدرتمند خــود احتیاج مبرم داشت، او را به‌پشتیبانی خویش مستظهرساخت[1].

هدف از توطئه‌ای که در سال ۱۰۸۲/۴۷۴ تــدارك دیده شد، آن بود که وزیربه‌سوء سیاست مالی و نیزبه‌خیانت متهم شود. توطئه را بهمنیار، منشی خمارتکین شرابی رهبری می‌کرد. توطئه‌کنندگان نظام‌الملك را مورد اتهام قرار دادند که سالانه هفتصد هزار دینار بین هوادارانش بخش می‌کند وهفتاد هزار دینارحاصله ازمالیات ارضی‌اصفهان را خود می‌ستاند. به‌عبارت دیگر، اینان مدعی بودندکه وزیــر پیرامون خود دار و دسته‌ای

۱ ــ منتظم، هشتم، ۳۲۳ــ بدایه، دوازدهم، ۱۲۰ــ ابن‌عقیل، ۱۳۴ــ۱۳۵.

مقتدر تشکیل داده و از اعتماد سلطان سوء استفاده کرده است. متقابلاً، نظام‌الملک، بهمنیار را متهم کرد که قصد جان وی دارد. بالاخره پس از یک سلسله تحریکات متقابل، قضیه به‌پیروزی وزیر خاتمه یافت. ملکشاه، بهمنیار را عزل و زندانی کرد و چشمانش را از کاسهٔ سر بیرون کشید. نفس وجود این‌گونه مجازاتها، خود، گویای کیفیت رویه سیاسی آن عصر است[۱].

توطئه سال ۱۰۸۴/۴۷۶ نیز از نوع توطئه قبلی است. این توطئه نیز به‌طرز فجیعی خاتمه یافت. این بار، گردانندهٔ اصلی شخصی است به نام ابوالمحاسن بن رضا، یکی از نزدیکان ملکشاه که پدرش صاحب دیوان انشاء (طغراء)ی سلجوقیان بود[۲]. نظام‌الملک از این توطئه نیز به‌سلامت رهید. ضیافت بسیار مجللی برای سلطان ترتیب داد، تحفه و تعارف فرستاد و خدمات بزرگی را که برای دولت انجام داده بود، یادآور شد. صورت اموالی را که وقف کرده بود از لحاظ سلطان گذراند و حتی به‌ملکشاه پیشنهاد کرد که تمام اموالش را به‌عنوان هدیه قبول کند. سپس اجازهٔ زاویه نشینی طلبید تا باقی عمر را در گوشهٔ عزلت بگذراند. اعمال و اقوال وزیر در سلطان مؤثر افتاد. ابوالمحاسن به مرگ محکوم شد و طغراء به مؤیدالملک یکی از پسران نظام و یکی از حامیان غزالی سپرده شد[۳]. عمل وزیر ما را به‌یاد اعتراف غزالی در منقذ می‌اندازد، آنجا که وی افسوس می‌خورد که چرا به دنبال ثروت و جاه رفته و از همان ابتدا، عزلت اختیار نکرده است.

پس از خاتمه این حوادث و سفر سلطان و وزیر به بغداد (سال ۴۷۹/

۱— منتظم، هشتم، ۳۳۰— ابن عقیل، ۱۳۶.

2— EI, IV, 865.

۳— منتظم، نهم، ۲۷— بدایه، دوازدهم، ۱۲۴— ابن‌عقیل، ۱۳۷.

۱۰۸۶) ، چنین گمان می‌رفت که این دو عاقبت‌الامر به‌اتفاق نهایی رسیده باشند. ولی واقعیت امر با ظواهر آن یکی نبود. ملکشاه که دراین زمان، به‌سرکوبی دشمنان متعدد خود توفیق یافته بود ـ درمقابل‌خویش ـ وزیری می‌دید که زیاده ازحد قدرت داشت. بدین‌سبب، برای تضعیف وی‌اندیشه‌ای کـرد و تاج‌الملك مرزبان (متوفی به‌سال ۱۰۹۳/۴۸۸) یکی از اشراف ثروتمند بغداد را که مذهب شافعی و مسلك اشعری داشت و در سالهای پیش از ورود غزالی، قدرت بسیاری یافته بود[۱] واداشت کـه در بغداد مدرسه‌ای بنا نهد. درسال ۱۰۸۹/۴۸۲، تاج‌الملك ، بـه رقابت بـا نظامیه ـتاجیهـ را ساخت و تدریس آن را به یکی ازبزرگترین فقهای بغداد به‌نام ابوبکر شاشی (متوفی به‌سال ۱۱۱۴/۵۰۷) سپرد، این فقیه‌با خلیفه مستظهر روابط صمیمانه داشت ومانند غزالی به نام وی کتابی نگاشت تحت عنوان کتاب المستظهری[۲].

ازآنچه تاکنون بیان شد، چنین استنتاج می‌شود که منصب‌خلافت به‌لحاظ آن که منبع مشروعیت هرگونه قدرتی محسوب می‌شده ، موضوع اصلی جمیع رقابت‌های قدرت طلبانه بوده است.

دوم ـ موقعیت سیاسی

اوضاع و احوال سیاسی عصر در فاصله سال‌های ۱۰۵۸/۴۵۰ و ۱۰۹۱/۴۸۴ برزندگانی غزالی‌تأثیرمهمی گذاشته است. خاصه‌آن که دراین عصر ، منازعات سیاسی متعددی میان‌سه سلسله بـزرگ روز : عباسیان ،

۱ـ در مورد تاج‌الملك به ابن‌عقیل، ۲۲۵، یادداشت۶ مراجعه کنید.

۲ـ بـرای آگاهی بیشتر از احوال ابوبکرشاشی (متوفـی به‌سال ۵۰۷) به‌ابن‌عقیل، صفحات ۲۰۸ تا ۲۱۰ رجوع کنید.

سلجوقیان و فاطمیان واقع وحادث شده است .

سیاست قائم: قائم (۴۲۲-۴۶۷/۱۰۳۱-۱۰۷۴) یکی از سه خلیفه معاصر غزالی است. در عصر این خلیفه، سجلوقیان درسال ۱۰۵۵/۴۴۷ و درشرایطی که هنوز بهدقت روشن نشده است ، بهبغداد سرازیر میشوند[۱]. در این باره ، مورخان اسلامی نظرهای گوناگون ابراز داشتهاند . بعضی میگویند که شخص خلیفه، سلطان طغرل را بهکمك طلبیده است. برخی دیگر نظر دادهاند که ابنمسلمه وزیر، خلیفه را واداشته تا طغرل را بهبغداد بخواند. درهردوصورت، بهطوری که میگویند، هدف، نجات خلافت و تسنن بوده است که دراین ایام، تحت فشار و تهدید شیعه قرارگرفته بوده است . در اینجا منظور از شیعه بیشتر فاطمیان قاهره هستند و کمتر امامیه عراق وایران[۲]. بههرحال، مسلم آن است که واقعیت قضیه خیلی پیچیدهتر از این بوده است. البته منکر نمیتوان شد که فاطمیان ، خلافت عباسی را تهدید میکردهاند وعداوت غزالی با باطنیان نیزبههمین مناسبت است. در سال ۱۰۵۰/۴۴۲ ، مردی پرحرارت بهاسم حسنبن علی یازوری (متوفی به سال ۱۰۵/۴۵۰) در مصر بهوزارت رسید. دراین زمان، خلافت فاطمی در دوجبهه مغرب وشام دچار رخوت وسستی شده بود. این وزیر کوشیدتا از ضعف خلافت جلوگیرد[۳]. بدین سبب ، دوطایفه بنوهلال و بنوسلیم را روانه آفریقای شمالی کرد تا اولین جنبشهای استقلالطلبانه را درهم کوبند و ازاستقرارمجدد تسنن ممانعتبهعمل آورند[۴]. درجبههشرق، حسن-

1— Shiismes, 170.–171,–REI, XXXVI, 1968, 77 et suiv.

2— REI, 1968, 89.

3— REI, IV.

۴— مؤلف بهبدایه، دوازدهم، ۶۱ ارجاع داده است؛ باید بهکامل، هشتم ، ۵۵ رجوع نمود. م.م.

بن علی یا زوری به اعزام دعاة فاطمی همت گماشت که مؤید معروف‌ترین آنان است[1]. تصور می‌رود که درهمین زمان بوده که بسا سیری به مؤید وعده کمك داده است. بسا سیری یکی از عمال آل بویه و امرای لشگری ترکان بوده که با خانواده امیرحله وصلت کرده است[2].

در بغداد، اطرافیان خلیفه ازخطر جدید آگاهی داشتند. به همین جهت، درسال ۱۰۵۲/۴۴۴ محضری در ردّ عقاید فاطمیان و تکذیب شجرنامه ایشان تهیه کردند. محضر مذکور ابتدا بطور رسمی درقصر خلافت خوانده شد وپس از آن به امضای خلیفه ومقامات دینی بغداد، اعم از امامی و سنی رسید[3]. درسال ۱۰۵۳/۴۴۵ شایعه‌ای در بغداد انتشار یافت مبنی برآن که خلیفه فاطمی مستنصر آماده فتح عراق است. تعیین منبع نشر این شایعه، بسیار دشوار است[4].

خطر جدی‌تری که دراین زمان، خلافت عباسی را تهدید می‌کرد، خطر سلجوقیان بود که از سال ۱۰۳۸/۴۲۹ قدم بر صحنه تاریخ گذاشته بودند[5]. پیشروی سلجوقیان بخصوص درزمان آخرین امیر بویهی ملك‌رحیم (۴۴۰-۴۴۷/۱۰۴۸-۱۰۵۵) سرعت و شدت گرفت[6]. درسال ۱۰۵۴/۴۴۶ درانبار وموصل، خطبه به‌اسم طغرل بیگ کردند. در همین زمان، سپاهیانش به حلوان، دروازه عراق رسیدند. باید اذعان کرد که در چنین اوضاع و احوالی، خلیفه، طغرل را به‌بغداد نخوانده است واهالی این شهرنیز که از

1— EI, III, 656-657.

2— EI 2, I.—Shismes, 173, note 55.

3— Shismes, 172.

۴— بدایه، دوازدهم، ۶۲.

۵— بدایه، دوازدهم ۲۳-۲۵— و Shismes, 171.

6— Shismes, 1966,85 et suiv.

رفتار وحشتناک سجلوقیان نسبت به مردم شهرهای دیگر آگاهی یافته‌بودند، هیچ‌گونه شتابی در قربانی شدن نداشتند وحتی علیه اعمال و کردار سپاهیان سلجوقی اقداماتی کردند[۱].

درمقابل این دو خطر، قائم که روش سیاسی والدش را دنبال می‌کرد، می‌بایست قبل از هرچیز به ترتیبی که ماوردی در کتاب احکام السلطانیه بیان داشته، اعتلا و بالادستی مقام خلافت یعنی جانشینی پیغمبر را به منظور دفاع از دین و اداره امور دنیوی تثبیت نماید[۲]. ولی تحقق آن، کار آسانی نبود. به‌همین دلیل در بیشتر موارد، ازخلافت به‌جز اسم، چیز دیگری باقی نمانده بود. اما به‌هرحال قائم می‌کوشید تا خلافت را به‌عنوان منبع مشروعیت قدرت بقبولاند و به‌انواع مختلف، مکرر یادآور می‌شد که هیچ قدرتی مشروع نیست مگر از جانب خلیفه تفویض شده باشد. از سوی دیگر، می‌خواست به همان ترتیب که در اواخر دوران بویهیان، نقش داور را میان امرای آل بویه ایفا کرده بود، ایـن بار نیز میان صاحبان جدید قدرت، به داوری بپردازد[۳]. دیگر آنکه، خلیفه خود را مدافع دین می‌دانست، دینی در حد اعتدال، درچهارچوبی که قادر درسال ۴۰۹/۱۰۱۸ مشخص کرده بود و از آن پس به‌قادریه معروف شده بود[۴]. سوم آنکه، خلیفه نظرداشت همان‌گونه که پدرش، امیرمحمودبن سبکتکین را وسیله پیشبرد نظریات خود قرار داده بود، وی نیز از وجود سلطان سلجوقی که به مقام خلافت احترام می‌گذاشت سود جوید و درعین‌حال بکوشد که سلطان را از عراق و خاصه

۱ــ بدایه، دوازدهم، ۶۵.

۲ــ احکام السلطانیه، ۳/۵.

3— REI, 1968, 53.

۴ــ دربارهٔ قادریه به ابن بطه، یادداشت ۲۲۵، ــ ابن عقیل، صفحات ۳۰۴ــ۳۱۰ وکتاب Shismes, 168 رجوع کنید.

از بغداد دور نگاهدارد. زیرا بیم آن می‌رفت که ثروت های انباشته شده و چشمگیر این نقاط، این سربازنیمه مسلمان را به سوی خود بکشانند[۱].

برای وصول به این هدف‌ها، خلیفه مجبور بود که سیاست سازشکارانه‌ای پیش گیرد. این سیاست را می‌توان سیاست هاشمی نامید. زیرا اگرچه بر اصل قدمت خلافت عباسی و بر اصل تسنن استوار بود ولی کوشش می‌شد که در هردومورد، رعایت اعتدال وملایمت نیز بشود. شکی نیست که اجرای چنین سیاستی بسان تمام سیاست های سازشکارانه خالی از اشکال نبود و تنها، ملاحظه‌کاری و ظرافت می‌توانست به تحقق آن کمك نماید. ولی خلیفه در چنان شرایطی قرار گرفته بود که فقط چنین سیاستی می‌توانست استقلال و حیثیتش را حفظ نماید. اساس سیاست مذکور بر این قرار داشت که با طالبیان که مانند عباسیان دارای نماینده رسمی (نقیب) بودند، راه آشتی درپیش گرفته شود و ازبروز تصادم با شیعیان امامی پرهیز شود. امامیه نیز که در انتظار ظهور مهدی بسر می‌بردند با رعایت هوشیاری به همزیستی با خلیفه رضایت داده بودند ودست کم، ازانتقاد اودست کشیده بودند[۲].

خلیفه، وزیرخود ابن مسلمه راکه درسال ۱۰۴۵/۴۳۷ به وزارت رسیده بود، مأموراجرای سیاست جدیدکرد. ابن مسلمه برای اداره ملك، مرد مجرب و با صلاحیتی بود. گرچه از حلاجیه بود وبه اصول سنی و حنبلی‌مآبانه اعتقاد داشت ولی هیچگاه درصدد برنیامدکه شیعه اعتدالی را که نسبت به خلافت عباسی دشمنی نمی‌ورزید سرکوب نماید[۳]. چون در

۱ــ همچنانکه غزالی اشاره می‌کند، سلجوقیان اعتقاد محکمی به دین اسلام نداشتند وبه شرع احترام چندانی نمی‌گذاشتند. نگاه کنید به مستظهری، ۱۸۳.

2— REI, 1968,90.

۳ــ منتظم، هفتم، ۲۰۰ــ۲۰۱ــ بدایه، دوازدهم، ۸ــ REI,1968, 59.

مسائل فقهی، تعصب فرقه‌ای نشان نمی‌داد وخود حدیث شناس متبحری بود، توانست کسانی با مذاهب متفاوت چون ماوردی شافعی (متوفی به سال ۴۵۰ هجری)، قاضی ابویعلی حنبلی (متوفی به سال ۴۵۸ هجری) وخطیب بغدادی، محدث اشعری (متوفی به سال ۴۶۳ هجری) را به خدمت خود درآورد[1]. شاید به‌مناسبت همین سیاست سازشکارانه بوده که ماوردی در احکام‌السلطانیه، کوچك‌ترین اشاره‌ای به شیعه نکرده وجزو اسباب ووسایلی که برای دفاع از حاکمیت به خلیفه پیشنهاد نموده، از کمك طلبیدن امرا سخنی نگفته است[2].

آمدن سلجوقیان به بغداد
۱۰۵۵/۴۴۷

قراین بسیاری در دست است که خلیفه به هیچوجه قصد دعوت سلطان سلجوقی را به بغداد نداشته است. منتهی طرفداران بساسیری، وزیر را به سوء استفاده از حسن نیت و اعتماد خلیفه متهم کردند ومدعی شدند که ابن مسلمه با سلطان سلجوقی روابط مخفیانه داشته است. جای هیچ شکی باقی نیست که نه خلیفه و نه اهالی بغداد، خواهان آمدن سلاجقه به این شهر نبودند[3]. در قضیه ایراد اتهام به وزیر، خلیفه جانب وزیر را گرفت و در بیستم جمادی الاول سال ۴۴۶ بیست و هفتم آوریل ۱۰۵۴، بدو خلعت فاخری پوشانید و اعتماد خود را رسماً به وی تأیید نمود. سپس ابن مسلمه روانه مسجدالمنصور شد و برنماز، امامت کرد[4]. متقابلاً ابن مسلمه در سال ۱۰۵۵/۴۴۷، بساسیری را به همکاری با باطنیان

۱ــ درباره ابویعلی، نگاه کنید به: EI 2, Shismes, 176—177 (ابن‌-الفراء) درمورد خطیب بغدادی به: EI, II مراجعه کنید.

۲ــ احکام‌السلطانیه، ۲۴/۵۹ــ33—36 ,REI, 1968.

۳ــ بدایه، دوازدهم، ۶۵.

۴ــ منتظم، هشتم، ۱۶۳ ــ بدایه، دوازدهم، ۶۵ ــ REI, 1968,88.

متهم نمود و از خلیفه فرمان قتل او را تقاضا کرد. قائم اصل پیشنهاد را رد نکرد، اما بنا به مقتضیات سیاسی، انجام آن را صلاح ندید[۱].

وقتی سلجوقیان در رمضان سال ۲۳/۴۴۷ نوامبر ۱۰۵۵ به بغداد وارد شدند، خلیفه ابن مسلمه را به استقبال سلطان و وزیر او کندری فرستاد. شرح مذاکرات فیمابین که در نهروان در نزدیکی بغداد انجام پذیرفته، به صورت آموزنده‌ای در منتظم آمده است[۲]. در جریان مذاکره، سلطان سلجوقی برای توجیه عمل خود، تصریح کرد که از آمدن به بغداد نظر خاصی نداشته جز آنکه می‌خواسته مراتب اطاعت خود را تجدید کند و به زیارت خلیفه مفتخر و متبرك شود تا بدین وسیله از سایر امرای خراسان متمایز گردد. طغرل اضافه کرد که قصد دیگرش از سفر به بغداد، کشیدن انتقام از دشمنان خلیفه بوده و خواسته است خلیفه را در فتح شام، سرکوبی فاطمیان، گشایش راه حج و امنیت بخشیدن به آن یاری کند[۳].

ابن مسلمه ضمن ستایش سلطان، در قالب عبارات مرسوم، از وی خواست که با دادن قسمتی از ثروت خود به بیت‌المال، ثوابی کند. ولی درخواست اصلی وزیر آن بود که سلطان با امیر بویهی، ملك‌الرحیم مانند فرزند خود رفتار کند و تغییری در موقعیت او ندهد. سلطان با فشردن دست ابن مسلمه، رضایت و موافقت خویش را ابراز داشت.

ولی هیچیك از وعده‌های نهروان جامه عمل نپوشید. نام ملك‌الرحیم تا پایان‌ماه رمضان سال ۲۳/۴۴۷ دسامبر ۱۰۹۵ در خطبه باقی‌ماند ولی

۱ـ منتظم، هشتم، ۱۶۳.

۲ـ منتظم، هشتم - ۱۶۴ـ بدایه، دوازدهم، ۶۶ ـ 89 ,1968 ,REI.

۳ـ قبل از سلطان سلجوقی، امیرمحمود نیز به منظور جلب توجه خلیفه، به همین گونه استدلالات متوسل شده بود، منتظم، هشتم، ۲.

دراین تاریخ، نام وی‌ازخطبه بیفتاد وخود وی زندانی شد[1]. با سقوط ملک الرحیم، نظامی که ازسال ۹۴۵/۳۳۴ می کوشید تا سرپرستی خلافت را بعهده‌گیرد، فروریخت. بروزتصادمات شدید میان سنیان وشیعیان رابایـد یکی ازنتایج استقرارنظام بویهی به حساب‌آورد.

دردوم‌شوال سال۴۴۷/بیست وپنجم دسامبر ۱۰۴۵، سلطان‌عاقبت دردارالملک مستقرشد. خلیفه‌گرچه برای او خلعت فرستاد وعناوین رکن‌الدین وشاهنشاه به وی عطاکرد ولی به او اجازه حضورنداد[2]. سلطان‌مدت سیزده ماه دربغداد بسربرد، بی‌آنکه بتواند به حضورخلیفه شرفیاب‌گردد. به‌حضورنپذیرفتن‌سلطان، خالی ازمعنای سیاسی نبود. درسال۴۴۸/۱۰۵۶، هنگامی که سلطان موصل وبصره را اشغال‌کرد، خلیفه وی را به سبب چپاول‌گری‌های جدیدش نکوهش نمود و دستورهای دین را به وی متذکر شد[3]. عاقبت در سال ۱۰۵۷/۴۴۹، پس ازآنکه سلطان بربساسیری چیره گردید و به‌طور شکوهمندی به بغداد وارد شد، خلیفه اجازه شرفیابی عطا کرد. درپیشگاه‌خلیفه، طغرل مجدداً مراتب خدمتگذاری واطاعت خودرااز مقام خلافت ابرازداشت[4].

مقام خلافت وفتنه‌بساسیری: سال ۴۵۰ هجری (۲۸ فوریه ۱۰۵۸-۱۶ ژانویه ۱۰۵۹) به سال فتنه بساسیری شهرت یافته است. باوجود بروز این فتنه، خلیفه نخواست ازوزیرخود جداشود وازاین‌رو، نقش‌خلافت‌موضوع کشمکش شد. بساسیری ازغیبت‌طغرل ورفتن اوبه آذربایجان استفاده‌کرد

1- REI' 1968, 89 — 90.

۲ــ ابن عقیل، ۸۸.

۳ــ بدایه، دوازدهم، ۶۹.

۴ــ بدایه، دوازدهم، ۷۲.

وپس ازتصرف موصل ، متوجه بغداد شدو این شهر را باکمك عیاران و روافض اشغال کرد. به نام مستنصر [خلیفه عباسی] خطبه ایراد نمود و به شیوه شیعیان نمازگزارد. قصرخلیفه چپاول شد[1].

امیرموصل، قریش بن بدران که به طورمحرمانه به بساسیری کمك می‌کرد، خلیفه ووزیررا دستگیرساخت. وی ابن مسلمه رابه بساسیری تسلیم نمود . بساسیری وزیر را با شکنجه کشت ؛ اما ازتسلیم خلیفه به بساسیری سرباز زد وخلیفه را به پسرعموی خود ، مهارش عقیلی صاحب حدیثه، که بنابه گفته مورخان بسیارپرهیزگاربود، سپرد[2]. درمذاکراتی که دراواخرسال ۱۰۵۹/۴۵۰صورت گرفت،همگی بطورآشکار، نگران سرنوشت خلیفه بودند وهرکدام سعی می‌کردند خلیفه‌را درجبهه خودداشته‌باشند. قریش بن بدران، برای اطمینان یافتن ازآینده خود، حاضرشد خلیفه را آزادکند، مشروط برآنکه امنیت کامل خلیفه تضمین شود . شرطی که انجام آن بسیارمشکل می‌نمود . بساسیری که حامیان فاطمی خود را رها کرده بود ، طریقه آشتی پیش گرفت و پیشنهاد کرد که نیابت خلافت و فرماندهی جیوش به وی واگذار شود وبصره وخوزستان چون‌گذشته بدو بازگردد و تیول او باشد. سپس نمایندگانش به اتفاق نمایندگان طغرل بیگ به حضور خلیفه برسند و درحضوروی با ایراد سوگند ، وضعیت جدید را تثبیت نمایند[3]. درحقیقت، پیشنهاد بساسیری، پیشنهاد استقرارنظام امیرالأمرایی بودکه تلویحاً شخص بساسیری استقلال خلافت را در مقابل دو قدرت دیگر تضمین می‌کرد .

۱ــ منتظم ، هشتم ، ۲۰۸ــ۲۱۱ ــ بدایه ، دوازدهم ، ۶۷ــ۷۹ ابن عقیل ۹۰ــ۱۰۲.

2— REI, 1968, 91.

۳ــ ابن عقیل، ۱۱۲ ــ منتظم، هشتم، ۲۰۵ .

مع‌هذا ، این پیشنهاد نمی‌توانست مورد قبول خلیفه وطغرل قرارگیرد. سلطان سلجوقی درسال۴۵۱/۱۰۵۹ بغداد را به آسانی اشغال‌کرد و بعد به استقبال خلیفه آمد. قبلا فرستادگان سلطان، خلیفه‌را در عُکبرا ملاقات کرده بودند. ملاقات خلیفه وسلطان درنهروان صورت پذیرفت . طغرل به خلیفه قول دادکه بعد ازاستقرار مجدد وی درمنصب خلافت، عازم‌شام ومصرشود تا این بلاد را ازچنگ فاطمیان بدرآورد[1].

باردیگر، وعده‌های سلطان سلجوقی به صورت ناقص عملی شد. بساسیری درواسط کشته شد . ولی هیچ اقـدامی علیه فاطمیان مصرانجـام نگرفت.گرچه خلیفه درمسند خویش مجدداً مستقر شد اما روابط میان او وسلطان که بی‌اجازه درامورخلافت دخالت می‌کرد ، بهبود زیادی نیافت . سلطان که قبلا خلیفه را مجبوربه قبول شرایط خودکرده‌بود، برای بار دوم برسرقضیه ازدواج، اورا به انجام تقاضای خود وادارنمود.

قضیه ازدواج: روابط میان خلافت وسلطنت همچنان ناروشن باقی مانده بود. گرچه خلیفه به عنوان منبع هرگونه قدرت مشروع‌شناخته‌می‌شد اما قدرت واقعی (شوکة) به سلطان متعلق بود. با اینهمه ، قلمروی سلطنت نیز، همانطورکه درصفحات بعد خواهیم دید، به چند پاره تقسیم شده‌بود. باوجودآنکه خلیفه مجبوربود به سلطان امتیازات زیادی بدهد اما چون به برتری خلافت و تقدس خانوادگـی‌اش ایمان داشت ، می‌خواست به هر نحوشده به جانشینی پیامبر، دفاع ازدین وحکومت ، ادامه دهد[2]. از سوی دیگر، سلطان نیزکه گرفتاررقابت‌باسلسله‌های محلی بود، به‌سختی‌می‌توانست

۱ـ منتظم، هشتم ، ۲۰۱ـ ۲۱۲ ـ بدایه ، دوازدهم، ۸۰ـ۸۲ .
۲ـ احکام سلطانیه ، ۵/۳.

با امامت فاطمی مصر که روزبه‌روز دامنه تبلیغاتی‌اش بالامی‌گرفت، مقابله کنـد. ازاین روشناسایـی رسمی قدرت وی ازجـانب خلیفه نوعی مزیت محسوب می‌شد، خاصه دربرابرقبایش. به علاوه براساس این شناسایی، سلطان می‌توانست سیاست تهاجمی خود را توجیه‌کند. به همین منظور سلطان طغرل درطریق تحکیم قرار خود با قائم، دختر وی را خواستگاری کرد (۱۰۶۱/۴۵۳). خلیفه با چنین وصلتی موافق نبود وانجام‌آن را مغایر با حیثیت و آبروی خود می‌دانست[۱]. مع ذلك، پس از مذاکرات بسیار، بدان تن درداد ومراسم نامزدی درتبریز برگزارشد. درسال۱۰۶۳/۴۵۵ که طغرل به‌بغداد بازمی‌گشت، خلیفه مصمم بودکه به‌استقبال او رود. ولـی بالاخره وزیر خود را به‌استقبال فـرستاد وخود نرفت[۲]. سپاه ترك مجدداً ترکتازی‌آغازکرد وسلطان، همسرجوانش را بهری برد. کمی بعد، طغرل درگذشت (۲۲ رمضان ـ ۴۵۵/۲۰ سپتامبر ۱۰۶۳).

وقتی الپ‌ارسلان (۴۵۵-۴۶۵/۱۰۶۳-۱۰۷۳) به سلطنت رسید، برای زدودن این خاطرهٔ بد، بلافاصله دخترخود رانزد خلیفه فرستاد. خلیفه را این عمل سخت خوش‌آمد. گمان می‌رودکه سلطان این کار را بیشتر بدان سبب کرده است که وقتی به‌قصد فتح شام و مصر عازم می‌شود با خلیفه روابط حسنه‌ای داشته باشد[۳].

روی کارآمدن مقتدی: یکی دیگر ازسه خلیفه‌ای‌که غزالی شناخته، مقتدی (۴۸۷-۴۸۷/۱۰۷۵-۱۰۹۴) است‌که در ابتدای سلطنت ملکشاه (۴۶۵-۴۸۵/۱۰۷۳-۱۰۹۲) بی‌آنکه به مشکل مهمی برخورد، به خلافت

۱ـ ابن‌عقیل، ۱۱۹ـ کامل، دهم، ۲۰-۲۲.

۲ـ بدایه، دوازدهم، ۸۶ـ کامل، دهم، ۳۵.

۳ـ بدایه، دوازدهم، ۹۱ـ کامل، دهم، ۹۶-۹۷.

رسید. جانشین‌رسمی قائم به‌اسم محمدذخیرةالدین به‌مرگ فجعه درگذشته بود. پس از مرگ او، از یکی از همسران خلیفه که ارمنی بود، پسری‌به‌نام عبدالله به‌دنیاآمد. قائم از بیم آنکه بی‌جانشین بمیرد، عبدالله ذخیرةالدین‌را که هنوزبه‌سن بلوغ نرسیده بود، به‌جانشینی برگزید[1]. ازاین‌رو، عبدالله با لقب مقتدی، جانشین خلیفه متوفی شد. هرچند روی‌کارآمدن وی بی‌حادثه گذشت، اما مورخان به وجود مخالفان، اشاراتی دارند[2].

مراسم‌سنتی‌بیعت درشعبان‌سال۴۶۷/آوریل ۱۰۷۵ دربغداد انجام یافت[3]. اولین‌کسی‌که با وی بیعت‌کرد ، شریف ابوجعفربن ابی‌موسی حنبلی (متوفی به سال ۱۰۷۷/۴۷۰) بود . بیعت وی، خلیفه را از حمایت حنبلیان مبارز وتوده مردم بغداد، مطمئن ساخت. بعدازاو، نوبت به دوعالم بزرگ شافعی‌رسید: ابواسحق شیرازی (متوفی به‌سال۱۰۸۳/۴۷۶)[4] مدرس نظامیه و رقیب او ، ابونصربن صباغ (متوفی به سال۱۰۸۴/۴۷۷). ازمیان شخصیت‌های دیگرکه با مقتدی بیعت نمودند، می‌توان ازمؤیدالملک‌فرزند نظام‌الملك ـ ابن جهیر وزیر ـ طراد [بن محمد] زینبی نقیب‌النقبا ـ ابوعبدالله دامغانی قاضی حنفی وابومحمد تمیمی حنبلی نام‌آورد[5].

مورخان سنی، عموماً نسبت به‌مقتدی نظرموافق‌دارند. [ابن‌کثیر]

۱ـ بدایه، دوازدهم، ۹۹.

۲ـ بدایه، دوازدهم، ۱۱۰.

۳ـ بدایه، دوازدهم، ۱۱۰ـ ابن‌وردی ، یکم، ۳۷۸.

۴ـ درمتن «ابوالحسن شیرازی» آمده، ولی «ابواسحق شیرازی» درست است . منتظم، نهم، ذیل متوفیات سنه ۴۷۶. م.م.

۵ـ برای‌آگاهی بیشترازاحوال اینان به‌کتاب Schismes صفحات ۲۰۱ و ۲۰۹ رجوع کنید.

صاحب بدایه، خلافت وی‌را خلافت میمونی می‌خواند. راست است که در عهدوی، خلافت حیثیت خودرا بازیافت ومجدداً مورد احترام امرای محلی قرارگرفت. درمکه ، درمدینه و دربیت‌المقدس، خطبه به‌نام مقتدی خوانده شد و در زمان این خلیفه بودکه مسلمین دوشهر عدسیه و انطاکیه را فتح کردند ومرمت وزیبایی بغداد مورد توجه قرارگرفت.

مقتدی دو وزیر لایق داشت : ابن‌جهیر وپس از او، ابوشجاع و دوقاضی شایسته: ابوعبدالله دامغانی حنفی وابوبکرشاشی شافعی.

خلیفه برای ارضای خاطر علما، مقرراتی به‌منظور حفظ اخلاق و عفت عمومی درشهربغداد وضع واجراکرد[1]. اما دیری نپاییدکه مشکلات یکی پس از دیگری ظاهرشدند و روابط میان خلیفه، سلطان و وزیر دچار اختلال هایی گردیدند .

وزارت ابوشجاع: درسال۴۷۶/۱۰۸۳،مقتدی،ابوشجاع‌روذر اوری (متوفی به سال ۴۸۸/۱۰۹۵) را به وزارت برگزید . ابوشجاع مردی بود کارآمد وشافعی مذهب ، درحدیث تبحر داشت وتحت هدایت ابواسحق شیرازی تربیت شده بود . چون ذیلی برکتاب تجارب‌الامم ، تاریخ عظیم مسکویـه نوشته است، به‌عنوان مورخ شهرت پیداکرده[2]است. ابوشجاع مانند بسیاری ازشخصیت‌های‌معاصرش، مردی ثروتمند وگشاده دست بوده وموقوفات‌زیادی به‌وی نسبت داده شده است . ازبیان‌کسانی که‌شرح حال وی‌را نوشته‌اند چنین برمی‌آیدکه ابوشجاع فقها رابه‌گرد خود جمع کرده و در مسائل مختلف ، نظر آنان را استفسار می کرده است . و نیز گفته‌اند مرد متواضعی بوده‌است وبدون اعمال تبعیض بین اقویا و ضعفا به‌تظلمات رسیدگی می کرده است[3].

۱ـ بدایه، دوازدهم، ۱۱۱.

۲ـ منتظم، نهم، ۹۰ـ۹۲، ـ بدایه، دوازدهم، ۱۵۰ـ۱۵۱، ـ کامل، دهم، ۱۳۰.

۳ـ ابن‌عقیل، ۲۹۵.

برسر مسأله حساس اهل ذمه ، بین ابوشجاع و امرای سلجوقی برخوردی پیدا شد. سلجوقیان با اقلیت‌های یهودی‌ومسیحی بسیار خوش‌رفتار بودند. به‌طوری‌که درپیش‌آمد، نظام‌الملک کارگزاریهودی درخدمت داشت. ابوشجاع با تکیه برعلمای شرع و افکار عامه درصدد برآمدکه مجدداً مقررات شدید سابق را در مورد اهل ذمه به‌موقع اجرا بگذارد و مقتدی را با فکر خود همراه نماید[1].

اولین حادثه در سال ۱۰۸۵/۴۷۸ رخ داد. مردم یهودیان را متهم کردندکه ازچهارچوب مقرر پای فراترنهاده‌اند. مقتدی دستور دادآن چند خانه ازیهودیان راکه زیاده مرتفع بودند ویران‌کنند وبه یهودیان تذکرداد تورات را در منازل خود و آرام قراءت‌کنند و به اهل ذمه فرمان داد از حدودی‌که شرع معین‌کرده است خارج نشوند[2].

اولین اقامت ملکشاه و نظام‌الملک دربغداد: کمی بعد ازبروزحوادث فوق، ملکشاه پس از فراغت ازقضیه شام به‌بغدادآمد (۱۰۸۶/۴۷۹)[3]. در این سفر، سلطان ، وزیر خود نظام‌الملک را به‌همراه داشت. ملکشاه ابتدا به‌زیارت قبور و مشاهد ائمه رفت وبعد به‌حضور خلیفه رسید. خلیفه به‌وی خلعت پوشاند و «کاربلاد بندگان خدا» را رسماً بدو تفویض‌کرد. درهمین مجلس، نظام‌الملک که درکنار خلیفه جای‌گرفته بود، امراء رابا ذکرعناوین هریك ومیزان ثروت واقطاعشان به خلیفه معرفی نمود[4].

۱ــ ابن‌عقیل، ۱۵۳ــ۱۶۳.

۲ــ منتظم، نهم، ۱۲ــ بدایه، دوازدهم، ۱۲۷.

۳ــ منتظم، نهم، ۲۹ــ۳۰ــ بدایه، دوازدهم، ۱۳۰ــ کامل، دهم، ۱۵۵ــ۱۵۷.

۴ــ منتظم، نهم، ۳۰ــ بدایه، دوازدهم، ۱۲۷ــ درمتن اصلی، مؤلف به‌خطا رفته ونوشته «خلیفه امرای خود را....... به‌نظام‌الملک معرفی نمود» وحال‌آن‌که در بدایه ــ

پس ازپایان مراسم، نظام‌الملک برای اولین بار به‌نظامیه رفت، آن را پسندید ولی محقر دید. مدرسان و طلاب را مورد تفقد قرارداد و برای بقای نظامیه دعاکرد. سپس‌ازکتابخانه غنی‌مدرسه بازدید به‌عمل‌آورد ودرهمان مکان به‌تفسیر حدیث پرداخت و جزئی املاکرد و نیز سرمدرس جدید نظامیه را معرفی نمود. علی‌بن‌حسین دبوسی برجای ابوسعد متولی (متوفی به‌سال ۱۰۸۵/۴۷۸) نشست. کمی بعد، سرمدرس جدید با تجملی عظیم به‌بغداد وارد شد. ازمجموع این قراین می‌توان دریافت‌که تاچه حد نظام‌الملک به این مدرسه و نقشی که می‌بایست در بغداد، مرکز بی‌رقیب خلافت ایفاکند، اهمیت می‌داده است.

درهمین سفر است‌که مراسم ازدواج خلیفه مقتدی با دخترملکشاه انجام می‌گیرد. سلطان شخصاً درمراسم حضور یافت[1]. با توجه به‌وقایعی از این قبیل، چنین‌گمان می‌رفت‌که در مدتی‌کمتر ازچهارسال‌که از ورود غزالی به بغداد می‌گذشت، میان خلافت وسلطنت، به‌طور رسمی وقطعی، وحدت سیاسی وسلسله‌ای تحقق یافته است. حوادث بعدی، خلاف این مطلب را ثابت‌کرد. تاآنجاکه حتی‌همین‌ازدواج که‌ازآن پسری هم‌به‌وجود آمد، به وصلتی تیره و بد عاقبت مبدل‌گردید و درمیان عوامل دیگر، خود این، یکی‌ازاسباب قطع وقهرشد.

←

که متن مورد استناد او است، به‌طریقی‌که ما اصلاح کرده‌ایم آمده است. برای مزید اطلاع، متن بدایه را نقل می‌کنیم: «وخلع علیه[ملکشاه] الخلیفه خلعاً سنیة و فوض الیه امورالناس واستعرض امراءه ونظام‌الملک واقف بین یدیه، یعرفه بالامراء واحدابعد واحد، باسمه وکم جیشه واقطاعه، ثم‌افاض علیه‌الخلیفه خلعاً سنیة.......». دوازدهم، ۱۳۱.م.م.

۱ــ منتظم، نهم، ۳۸ــ بدایه، دوازدهم، ۱۳۲ــ۱۳۳.

سیاست ابوشجاع: ابوشجاع در تعقیب سیاست خود نسبت به اهل ذمه، در سال ۱۰۸۷/۴۸۰، هیأتی از فقها را از طریق خراسان به حله فرستاد تا درمورد رفتار یهودیان واین که آیا اینان ادعای تساوی حقوق با مسلمین دارند یا نه، تحقیق کند[1]. این هیأت پس از تحقیق، برزیاده روی های یهودیان تصریح کرد؛ وزیر روش سابق را دوباره برقرار نمود.

اندکی بعد، وزیر بهدست خود، موقعیت خویشتن را به خطر انداخت. شرح واقعه از این قرار است که ملکشاه درسال ۱۰۸۹/۴۸۲-۱۰۹۰ بهفتح ماوراءالنهر توفیق یافت و من جمله شهرهای بخارا و سمرقند را متصرف شد. وقتی که خبر به بغداد رسید، خلیفه خلعت به پیغام آور بخشید. وزیر بهعکس، بهشدت عمل سلطان را محکوم کرد و سرزنش کرد که چرا بهفتح شهری اسلامی دست یازیده است[2]. رویه وزیر درمحافل حکومتی، واکنش زیادی یافت و یکی از علل طرد اوگردید. رفتاری که نسبت به یهودیان ومسیحیان کرده بود، سقوط وی را تسریع نمود.

درچهاردهم صفرسال ۴۸۴/هفتم آوریل ۱۰۹۱، بر حسب تقاضای وزیر، خلیفه فرمانی صادر کرد مبنی بر آن که اهل ذمه لباس خاص خود پوشند و غیار یا عسلی برجامه دوزند و زنار بهخود آویزند. ابن موصلایای مسیحی که سالها در دستگاه خلافت می کرد، به اتفاق نوهاش در حضور خلیفه اسلام آورد[3].

چنین گمان می رود که این فرمان خلیفه، نتیجه مثبت نداده ومسؤولیت آن بردوش وزیر افتاده است. ونیز بهنظر می رسد که عزل وزیر و تبعیدش

۱- منتظم، نهم، ۳۸.

۲- بدایه، دوازدهم، ۱۳۵- ابن وردی، دوم، ۳-۴.

۳- منتظم، نهم، ۵۵- بدایه، دوازدهم، ۱۳۷ - ابن عقیل، ۱۶۱.

از بغداد، نتیجه اقدامات شخص نظام‌الملك بوده است[۱]. بیش از چند ماه از ورود غزالی به‌بغداد نمی‌گذشت که وزیر، راه تبعید در پیش گرفت.

منازعات داخلی سلجوقیان: طغرل (متوفی به سال۴۵۵/۱۰۶۳)، الپ ارسلان (متوفی به سال ۴۶۵/۱۰۷۲) و ملکشاه (متوفی به سال۴۸۵/ ۱۰۹۲) معاصران غزالی، فقط در سایه زحمت و درگیرهای سخت با رقبایشان که غالباً از خاندان سلجوقی بودند، به‌کسب قدرت توفیق یافته بودند. نظام سلجوقی از همان بدو استقرار و حتی در زمان اوج، نطفه انحطاط را درخود نهان داشته بود[۲]. درسال ۴۵۵/۱۰۶۳، مسأله جانشینی طغرل راه را برای کشمکش های خانوادگی باز کرد. سلیمان‌بن داود، جانشین رسمی و نوه طغرل، گرچه ازحمایت وراهنمایی عمیدالملك کندری وزیر برخوردار بود ولی توسط برادر امی‌اش، الپ‌ارسلان می‌بایست برپسر عمو و رقیب خطرناك خود، شهاب‌الدین قتلمش غلبه‌کند، وکرد. شهاب‌الدین درسال۴۵۶/۱۰۶۴ درری منهزم و کشته شد[۳].

الپ‌ارسلان نیز در دهم ربیع‌الاول ۴۶۵/بیست و چهارم نوامبر ۱۰۷۲ درحالی که عازم فتح ماوراءالنهر بود، به دست یکی از زندانیانش به‌وضع فجیعی به‌قتل رسید. منقول است اهالی بخارا که مورد غارت سپاه سلجوقی واقع شده بودند، ازخبر کشته شدن وی، آنقدرمسرور شدندکه به شکرانه‌آن، نماز و روزه کردند[۴].

۱ـ منتظم، نهم، ۵۶ـ بدایه، دوازدهم، ۱۳۷.

۲ـ برای اطلاع بیشتر از احوال این سه سلطان به منابع زیررجوع کنید:
EI, III, 225—226 و IV, 872—873, — EI2, I, 432—433.

۳ـ سال۴۵۵، هجری، سالی است که داعی اسماعیلی، علی‌بن محمد صلیحی، یمن را متصرف شد. ابن‌وردی، یکم، ۳۶۸. ـ بدایه، دوازدهم، ۹۰.

۴ـ منتظم، هشتم، ۲۷۶ـ۲۷۷ و۲۷۹. ـ بدایه، دوازدهم، ۱۰۷.

پس از او پسرجوانش ، ملکشاه به سلطنت رسید . نظام‌الملك که دراین‌راه به‌او کمك بسیار کرده بود، به دریافت عنوان اتابك‌العساکر مفتخر گردید و بدین ترتیب عهده‌دار امور مالی و فرماندهی جیش شد. خلیفه به سلطان جدید عناوین جلال‌الدوله ، معزالدین و قسیم امیرالمؤمنین عطا کرد[۱]. سپس ملکشاه به‌سرکوبی برادران طاغی خودپرداخت. ازسه‌برادر، الیاس در سال ۱۰۷۳/۴۶۶ مُرد وتکش درسال ۱۰۸۵/۴۷۸ مغلوب شد . اما تتش، فاتح شام خطری برای او به شمار می‌آمد[۲].

اتسز وآغاز فتح شام بوسیله سنیان : درسال ۱۰۷۱/۴۶۳، امیراتسز توانست پس ازفتح منتزیکرت، شام را مجدداً بگشاید. اتسز، بیت‌المقدس فلسطین وجنوب شام را نیز جزو متصرفات خود ساخت و دستورداد خطبه به نام عباسیان بخوانند[۳] . به احتمال قوی ، اتسز در این زمان به خدمت ملکشاه درآمده بوده است . ملکشاه شهردمشق رابه‌برادرخود تتش بخشید وبه وی اجازه داد هرآنقدرازشام به تصرف در آورد به خود متعلق سازد . میان اتسز وتتش، ملکشاه سیاست تعادل وموازنه را رعایت می‌کرد وهمین امر خصومت این دو را نسبت به‌یکدیگر بیشتر برمی‌انگیخت . امیر اتسز فتوحات خود را دنبال‌کرد و در سال ۱۰۷۶/۴۶۸ موفق شد دمشق را از تصرف فاطمیان بدر آورد . ابن حیدره ، حاکم دمشق که تا بانیاس عقب نشسته بود، به قاهره خوانده شد و درآنجا به زندان افتاد. اتسز برای خود لقب ملك‌المعظم را انتخاب‌کرد وبه ساختن شهردمشق که در این زمان به صورت «سنگرتسنن» درآمده بود پرداخت[۴] . سپس به قصد تصرف مصر

۱ـ ابن عقیل، ۱۲۸.

۲ـ ابن عقیل، ۱۳۳ـ۱۳۴.

3— EI 2, I, 773 (S. V.)

۴ـ بدایه،دوازدهم، ۱۱۲ـ۱۱۴ـ ابن‌وردی، یکم، ۳۷۸ـ کتاب Egypte arabe، ص.۲۳۸. کامل، دهم، ۹۹ـ۱۱۰.

عازم شد ، اما شکست خورد و شتابزده به دمشق بازگشت و در محاصره بدرالجمالی گرفتار آمد[1].

جاه‌طلبی‌های تتش : در این زمان تتش به دروازه دمشق رسید (۱۰۷۸/۴۷۱) وبه‌کمك اتسزشتافت. اما پس از کسب پیروزی، اتسز را به بهانه‌آنکه قصور کرده و درمسافتی دورتر به استقبال نیامده دستگیر کرد و کشت[2].

سیاست‌تتش درشام‌شایسته‌توجه ودقت‌است. وی به‌رغم برادرش، بی‌آنکه‌امکان همکاری باقاهره‌را ازنظردوربدارد، شیعیان محلی‌را سرکوبید وبه خصوص با تکیه برشافعیان ، حنفیان وحنبلیان مدرسه‌ای بنیان نهاد[3].

درعصر تتش، ابو فرج شیرازی (متوفی به‌سال ۱۰۹۳/۴۸۶) به دمشق آمد و خاندان علمای حنبلی معروف به « بیت ابن‌الحنبلی » را بنیان نهادکه تا عصر ممالیك ادامه پیداکرد[4]. درواقع تسنن جدیدکه تا عصر بنوبوری،زنگیان،ایوبیان، ممالیك وحتی‌تاآغازعصرعثمانیان(۱۵۱۷/۹۲۲) درخشش داشت ، ازاین زمان شروع شده بود . لازم به یادآوری است وقتی در سال ۱۰۹۵/۴۸۸ ، غزالی بغداد را رها و دمشق را برای سکونت انتخاب می کند ، این شهررا پاك شده ازتشیع وانبان شده ازتسنن می‌یابد .

جاه‌طلبی‌های‌تتش‌درواقع‌سرآغازسیاست‌زنگی نورالدین‌وصلاح‌الدین‌محسوب‌می‌شود. تتش‌می‌خواست‌متصرفاتش‌را تاشمال‌شامات‌گسترش دهد وفلسطین را ازچنگال فاطمیان بیرون آورد . درسال ۱۰۸۲/۴۷۴ وی

۱ــ بدایه، دوازدهم، ۱۱۶ــ کتاب Egypte arabe صفحات ۲۵۲ــ۲۵۴ــ کامل، دهم،۱۰۳ــ۱۰۴.

۲ــ بدایه، دوازدهم، ۱۱۹ــ ابن‌وردی، یکم، ۳۸۰ــ کامل، دهم، ۱۱۱.

3— Schismes, 192.

4— Schismes, 210.

شهرانطرطوس (واقع درمقابل جزیرهٔ رواض) را ازرومیان بازگرفت[۱] و بر حلب وشام شمالی دست یافت. ولی به دوحریف سرسخت برخورد. یکی شخص سلطان و دیگری سلیمان‌بن قتلمش، جد سلجوقیان روم. سلطان حوزهٔ متصرفات خود را تا دیاربکر و منطقهٔ موصل، دو امیرنشین کوچک عراق شمالی که به ترتیب دردست اکراد بنومروان وبنوعقیل قرارداشت، توسعه داد[۲] وقتلمش با برخورداری از کمك سلطان به فتوحات خویش در آسیای صغیر ادامه داد. در سال ۱۰۸۰/۴۷۳ وی شهر ازنیق (نیقیه) را مقر حکومت خود قرار داد و درسال ۱۰۸۴/۴۷۷، انطاکیه راکه از سال ۹۶۹/۳۵۸ دراشغال رومیان بود، صاحب شد. سپس حلب را محاصره کرد ولی بـه مقاومت تتش برخورد و در جنگ کشته شد[۳]. بعد ازاین پیروزی، تتش به‌گمان قصد تصرف حلب برسرداشته تا بدین‌وسیله وحدت شام را پایه ریزد وازآن به عنوان سکویی برای در دست گرفتن سلطنت استفاده کند. ولی دخالت ملکشاه نقشه‌هایش را برهم زد. سلطان در مراجعت از اصفهان در سال ۱۰۸۶/۴۷۹ بـه نواحی شمالی شام رفت و شهرهای حلب، حران، رها وقلعه جعبر، واقع درکنار فرات راتسخیرکرد. سپس به تجدید سازمان سیاسی‌آن منطقه پرداخت. حلب را به یکی از سردارانش به نام‌آق سنقر پدر [اتابك عمادالدین] زنگی واگذاشت وحکام رها، حران، رقه، سروج ودیاربکر را معین‌کرد[۴]. پس از استقرارنظم در این مناطق، ملکشاه به بغداد رفت تا به خلیفه وانمودکندکه ریاست واقعی

۱ـ بدایه، دوازدهم، ۱۲۲.

۲ـ ابن‌عقیل، ۷۰.

۳ـ بدایه، دوازدهم، ۱۲۶ـ ابن وردی، یکم، ۳۸۳.

۴ـ بدایه، دوازدهم، ۱۳۰ـ ابن وردی، دوم، ۲ـ کامل، دهم، ۱۴۸ـ۱۵۰.

خاندان تجزیه شده بنی سلجوق با اوست .

مشکلات فاطمیان : شکست بساسیری انعکاس شدیدی درمصر یافت. [حسن بن علی] یازوری ، مسؤول هزیمت شناخته شد و معـزول و مقتول گردید . مصر درسال‌های ۱۰۶۵/۴۵۷ و ۱۰۷۳/۴۶۵ دچار قحطی بود[1] . بدرالجمالی توانست تا اندازه‌ای اوضاع را سامان دهد. وی ازارامنه بود وسابقه بردگی داشت ولی توانسته بود تقریباً جمیع مشاغل حساس را در دست بگیرد . هم امیرجیوش بود ، هم قاضی‌القضاة وهم رئیس و پیشوای مذهبی[2]. استقرارنظم درشمال وجنوب مصروسرکوبی شورش‌های متعدد، یکی دیگر ازکارهای اوست. منتهی،کار او درشام به‌اندازه مصر پیشرفت نکرد. با وجودآن‌که درسال۱۰۸۹/۴۸۲ موفق شد بسیاری از نقاط جنوب شام را تسخیرکند ولی درپای دروازه دمشق شکست خورد[3]. طولی‌نکشید که بدرالجمالی جهان‌را بدرودگفت (سال۱۰۹۴/۴۸۷). وفات وی با پایان دوران اقامت غزالی دربغداد مصادف است و اتفاقاً خلیفه مستنصر نیزکمی بعد درگـذشت . دوران حکومت بدرالجمالی بسیار طولانی بود و آغاز بحران عمیقی در تاریخ فاطمیان‌گردید . این موضوع را در صفحـات بعد مطالعه خواهیم کرد.

در زمان وزارت وی، فرقه جدیدی در مذهب شیعه پیدا شدکه با شیعه اسماعیلی اندکی تفاوت داشت و اسماعیلیه را محافظه‌کار می‌دانست و به‌همین‌جهت «دعوت‌جدید»[نزاریه]از اسماعیلیه برید.درسال۴۸۳/ ۱۰۹۰، حسن صباح (متوفـی به سال ۱۱۲۴/۵۱۸) داعی و رهبرسیاسی اسماعیلیه

1— Egypte arabe, 240-245.

2— Schismes, 192 et 193. - EI2. I,894. - Egypte arabe, 245-255.

۳ـ بدایه، دوازدهم، ۱۳۵ . ـ ابن وردی، دوم، ۳.

جدید، قلعه الموت را درجنوب بحرخزر متصرف‌شد[1]. الموت با بریدن از قاهره به صورت مرکز مستقلی درآمد وتا سال ۱۲۵۶/۶۵۴ که مغولان ویرانش ساختند،باقی ماند. صباح پایه‌گذارسازمان فداییان است. درمورد فعالیت‌های این سازمان، مبالغه بسیار شده ولی مسلم آنکه‌کاردزنی‌های فداییان، نظام سلجوقی راکه سیر انحطاط می‌پیمود، به شدت تهدید می‌کرد.

سوم ـ آشوبهای مذهبی دربغداد
ازسال ۱۰۵۸/۴۵۰ تاسال ۱۰۹۱/۴۸۴

درسی‌سال اول حیات غزالی، دنیای علماء نیز به پرآشوبی دنیای امراء بود. این‌آشوبها تنها ازکشمکش میان رهبران مذهبی نتیجه نمی‌شد، بلکه مقامات سیاسی نیز درآن دست داشتند. گاهی تحریك می‌کردند و غالب اوقات، برای‌آرام‌کردن متنازعان وارد صحنه می‌شدند. ولی نباید ازخاطربردکه مردم‌خودنیز دراین‌آشوبها سهم داشتند وشرکت می‌کردند.

درعصرآل بویه، سنیان و شیعیان‌که هرکدام در محله‌های خاص خود وجدا ازیکدیگر زندگی می‌کردند، به‌طور مداوم با هم درحال نزاع و زد و خورد بودند[2]. سپس این نزاع جای خود را به‌نزاع میان مذاهب مختلف تسنن‌بخشید، مثلاً حنبلیه‌که مذهب غالب بغدادبودوشریف‌ابوجعفر (متوفی به سال ۴۷۰ هجری)[3] پسرعموی خلیفه برآن ریاست داشت و از جانب‌گروههای مختلف فعال نظیر اصحاب عبدالصمد (متوفی به سال ۳۹۷

1— Schismes, 192.

۲ـ ابن بطه، یادداشت ۲۱۳.

3— Schismes, 190 et 209.

هجری) حمایت می‌شد، به سختی می‌توانست درمقابل سیاست نظام‌الملك که مـی‌کوشید شافعیه و اشعریه را مذهب و مسلك رسمی دولت سازد، ساکت بماند[1].

از سوی دیگر، حنفیه که در عصر قادر وقائم برسر تسخیر دولت با شافعیه درکشمکش شدیـدی بود، نمی‌توانست شاهد توسعهٔ نظامیه و توفیق مذهب رقیب باشد وعکس‌العملی ازخود نشان ندهد. به همین‌سبب، درهمان سالی که نظامیه افتتاح می‌شد، یکی از اغنیای حنفی بنام ابـوسعد مصطفوی بنایی برقبرابوحنیفه بنیان نهاد درمقابل‌آن، مدرسه‌ای برای تعلیم فقه حنفی ساخت. درعصرغزالی این مدرسه، مهم‌ترین مدرسهٔ حنفی بغداد بوده است[2].

آشوبهای اولیه درعصرالپ‌ارسلان: درعصرالپ‌ارسلان(۴۵۵-۴۶۵) تظاهرات پی‌درپی حنبلیان، صلح مذهبی را در میانه امت برهم زده بود. در پانزدهم جمادی‌الاول سال ۴۶۰/بیست و دوم مارس ۱۰۶۸، حنبلیان تحت رهبری شریف ابوجعفر وعلمای شرع سلفی، بصورت دسته‌وجمعیت به طـرف مقر خلافت رهسپار شدند و تقاضا کردند که اصول قادریه علناً قراءت شود وشد. سه هفته بعد درهفتم جمادی‌الثانی ۴۶۰/سیزدهم‌آوریل ۱۰۶۸، اصول قادریه مجدداً به‌صورت علنی قراءت‌گردید[3].

شدیدترین تظاهرات در سال ۱۰۷۲/۴۱۴ صورت‌گرفت. در این تظاهرات، حنبلیان وشافعیان شرکت داشتند ومانند دفعهٔ قبل، رهبری‌آن بـا شریف ابوجعفر بود ولی ابواسحق شیرازی، مدرس نظامیه نیز صلاح دید

۱ــ منتظم، نهم، ۱۴ــ ابن‌عقیل، صفحات ۳۴۰ و بعد.

۲ــ بدایه، دوازدهم، ۹۵ــ ابن‌عقیل، ۱۶۵ــ۱۶۶ و ۱۸۶ــ۱۸۷.

۳ــ ابن‌بطه، یادداشتهای ۲۵۷ و۲۵۸ــ ابن‌عقیل، ۳۳۷ــ۳۴۰.

که درتظاهرات شرکت جوید. اهم خواسته‌های تظاهرکنندگان عبارت بود از مجازات شراب فروشان، بستن عیاش خانه‌ها و جمع‌آوری سکه‌های تقلبی. خلیفه که درتنگنا قرارگرفته بود،اظهار داشت که بااصل خواسته‌های متظاهرین موافق است ولی نمی‌تواند بدون مراجعه به مقامات سلجوقی تصمیمی دراین باب اتخاذ نماید[1].

قضیه ابن‌عقیل: یکی ازقضایای‌دیگری که به‌خوبی‌می‌تواند‌اختلافات وکشمکشهای میان علمای شرع را عیان سازد، قضیه ابن‌عقیل است . در قرنی که غزالی می‌زیسته، ابن‌عقیل (متوفی به‌سال ۵۱۳) معروفترین متکلم حنبلی بغداد بوده است. درسال ۱۰۶۸/۴۶۱ شریف ابوجعفر وی را متهم کردکه از تعلیمات ابن ولید معتزلی (متوفی به سال ۱۰۸۵/۴۷۸) شاگرد قاضی عبدالجبار (متوفی به‌سال ۴۱۳) وابوالحسین بصری (متوفی به سال ۴۲۸) پیروی می کند . اتهام دیگر وی ، هواداریش از عقاید حلاج بود . بالاخره درسال۱۰۷۳/۴۶۵، ابن‌عقیل به‌طور علنی اظهار ندامت نمود و توبه کرد[2].

ابن‌عقیل درتوبه‌نامه‌ای که متن آن محفوظ باقی مانده و اصیل بنظر می‌رسد ، روابط خود را با معتزله قطع و از معاشرت با ابن ولید اظهار پشیمانی می کند و مشروعیت قضاوت علمای شرع را درمورد محکومیت حلاج به رسمیت می‌شناسد. دراین توبه‌نامه، ابن‌عقیل بطورکلی، هرگونه بدعتی را محکوم می‌نماید و با این حدیث همزبان می‌شود که «هرکس از بدعتگذاریا مبلغ بدعت ، متابعت کند ، به‌انهدام اسلام کمك کرده است». ابن‌عقیل تمام انتقاداتی راکه علیه اوشده بود، قبول کرد واعلام داشت که

۱ــ ابن بطه، یادداشت ۲۵۹ــ و Schismes, 190

۲ــ ابن بطه، یادداشت ۲۶۰.

توبه‌اش آزادانه و بی‌آنکه تحت فشار قرارگرفته باشد، انجام شده است. از خلیفه نیز خواست تا اگر مجدداً نسبت به‌تسنن مرتکب خلافی شود ، اورا تنبیه نماید[1].

فتنهٔ ابن قشیری: در آغاز سلطنت ملکشاه(۴۶۶-۴۸۵/۱۰۷۲-۱۰۹۲) فتنهٔ عظیمی بروز کرد که به‌فتنهٔ ابن قشیری شهرت پیدا کرده است. این فتنه درماه شوال ۴۶۹/ آوریل - مه۱۰۷۷، آغاز وتا نیمهٔ صفر ۴۷۰/ سپتامبر ۱۰۷۷ ، ادامه یافت. آشوب‌های توده‌ای و مداخلات سیاسی ، رویهمرفته پنج ماه به‌طول انجامید[2].

ابن قشیری (متوفی به سال ۵۱۴/ ۱۱۲۰) فرزند متکلم اشعری مسلك ، ابوالقاسم قشیری (متوفی به سال ۴۶۵ هجری) است . ابونصر که بیشتر تحت عنوان ابن‌قشیری معروف است، به‌نیشابور آمد تامکتب‌اشعری را درنظامیه آن شهرتبلیغ کند. برای این امر، وی ازنظام‌الملك اجازه‌گرفته بود. ابن‌قشیری با بیان‌عقایداشعری درباب‌طبیعت کلام الهی و اینکه کلام خدا درمعنایش آفریده نشده، بلکه فقط قالب آن‌خلق شده است (کلام نفسی)[3] ، به جنگ با حنبلیان درآمد . حنبلیان او را از مُشبهه می‌دانستند . این اتهام بی‌اساس، راه را برای محکومیت مکتب ابن قشیری هموار کرد و موجب بروز هیجانات و تقسیم علماء به‌دوجبهه مخالف گردید[4].

درجبهٔ ابن قشیری، نام‌دو تن ازعلماء، بیش ازدیگران‌جلب نظر می کند.

۱- ابن‌عقیل، ۲۲۶-۲۴۱

۲- ابن بطه، یادداشت ۲۶- کتاب Schismes صفحات ۱۹۱-۱۹۵- ابن عقیل، ۳۵۲-۳۶۶.

۳- راجع به‌نظر غزالی در باب کلام نفسی به کتاب اقتصاد صفحات ۵۶ و ۹۵ و مستصفی، جلد یکم، صفحه ۱۰۰، رجوع کنید.

4- Schismes, 155.

این‌دو عبارتند از : ابواسحق شیرازی و ابوسعد نیشابوری (متوفی به سال ۴۷۹ هجری). اولی با وجود سلفی بودن ، به حمایت وی برآمد . شاید دلیل این حمایت آن بوده که شیرازی درمقام مدرسی نظامیه، برای خویش مسؤولیتی احساس می کرده‌است. دومی، صوفی بوده و دربغداد، صومعه‌ای بنا کرده بود که غزالی در مراجعت ازمکه مدتی را درآنجاگذرانده است[1]. بعلاوه، ابن‌قشیری ازپشتیبانی نظام‌الملك نیز برخوردار بودوشحنهٔ سلجوقیان از اوحمایت می کرد.

درجبههٔ مخالف، علاوه برشریف ابوجعفر ومرد ثروتمند ومتنفذی به‌نام [ابوالحسن] ابوعبدالله‌بن جردة (متوفی به سال ۱۰۸۳/۴۷۶) که از حنبلیان بود ، تسودهٔ مردم قرار داشتند . در واقع ابن‌جرده در مواقعی که تشخیص می‌داد قدرت خلیفه درمعرض تهدید قرارگرفته و دفاع از تسنن ضرورت یافته، وارد صحنه سیاست دینی می‌شد[2].

خلیفه و وزیرش فخرالدولةبن جهیر که فرزندش، عمیدالدوله[3] در سال ۱۰۷۰/۴۶۲ با یکی از دختران نظام‌الملك ازدواج کرده بود، فیمابین ایندو جبهه جای داشت. خلیفه که مقید بود هم به‌افکار عمومی توجه کند و هم حزب نظام‌الملك را با خود داشته باشد، درموقعیت بسیارحساسی قرار گرفته بود. به‌ویژه‌آنکه، مسلمان شدن بسیاری ازیهودیان و مسیحیان و نیز آغازمجددشورش شیعه، قضیه‌را پیچیده‌ترکرده بود. دراین زمان، یهودیان و مسیحیان بسیاری از روی صمیمیت و یا برسبیل فرصت طلبی ، اسلام آوردند. طرفداران ابن قشیری، این امررا به حساب نفوذ تعلیماتی که این

۱ــ بدایه، دوازدهم، ۱۲۶.

۲ــ ابن عقیل، ۲۷۷.

۳ــ بدایه، دوازدهم، ۹۹.

عالم در نظامیه می‌داد ، می‌گذاشتند[1]. به‌عکس، مخالفان می‌گفتند این قبیل اسلام‌آوردن، پایه وریشه ندارد وآنرا «اسلام پولی» می‌خواندند. مجلس وعظی درمسجد رُصافه تشکیل‌شد وابن قشیری فقط درسایهٔ حراست شحنه توانست ایراد وعظ کند[2].

قضیه روزبروز بالامی‌گرفت تاآنجاکه درآخرسال، کاربه‌خشونت وتصادم‌کشید . اشعری‌های نظامیه در مسجد باب‌النوبی به شریف ابوجعفر حمله‌ور شدند ولی ایشان نیز درمدرسه‌شان در محاصرهٔ هواداران ابوجعفر قرارگرفتند. اشعریان ، خلیفه را به حمایت از حنبلی‌ها متهم می‌کردند و شیعیان دراین زمان از خلیفه فاطمی، مستنصر جانبداری می‌نمودند[3].

سیاست اعتدالی خلیفه و وزیر: به منظور ایجاد آرامش ، خلیفه ، شریف ابوجعفر را به‌قصرخلافت فراخواند و به‌حیلهٔ مهمان‌نوازی، وی را تحت نظر قرارداد. به موازات آن، به‌قشیری اجازه دادکه در مسجد قصر خلافت، خطبه ایرادکند. در۲۲ ذوالقعده سال ۲۷/۴۶۹ ژوئن ۱۰۷۶، وی به منبر رفت ولی تحت حفاظت محافظان مخصوص خلیفه . حضور اینان مانع از آن نشدکه در بین سخنرانی ، مردکوری آیاتی از قرآن را مبنی برآن‌که عقل انسانی از درك صفات مشبههٔ الهی عاجز است، قراءت‌کند . وی بااین عمل، می‌خواست وابستگی طرفداران حدیث را به‌کلمات وحی یادآوری‌کند. او را ازمجلس اخراج کردند[4].

وقتی قضیه قشیری بالاگرفت، هیأتی از جانب ابواسحق شیرازی

۱ـ منتظم، هشتم، ۳۰۵ـ۳۰۷ـ بدایه، دوازدهم، صفحات ۱۱۵ و ۱۱۷ـ۱۱۹ ذیل، یکم، ۲۵ـ۲۹.

۲ـ ابن عقیل، ۳۵۶.

۳ـ بدایه، دوازدهم، ۱۱۷.

۴ـ ابن‌عقیل، ۳۵۸.

به‌خدمت نظام‌الملک اعزام شد . در محرم سال ۲۵/۴۷۰ ژوئیه -۲۳ اوت[۱] ۱۰۷۷، هیأت مذکور همراه دونامه، یکی برای فخرالدولة‌بن جهیر وزیر ودیگری برای پسراوعمیدالدوله به‌بغداد بازگشت. متن نامهٔ اولی محفوظ باقی‌مانده است. نظام‌الملک درطی این نامه،ازنظامیه‌دفاع کرده ومراتب تعلق خاطرخویش‌را به‌مذاهب‌شافعی‌وحنفی‌ابرازداشته‌است. ازابن‌حنبل بااحترام وستایش یادکرده، ولی هواداران اورا به‌بدعت‌گذاری متهم نموده وضمناً مذهب حنبلی را عمده‌ترین مذهب بغداد به قلم نیاورده است[۲] .

بنا به امر خلیفه ، فخرالدوله وزیر ، جلسهٔ خصوصی تشکیل داد مرکب‌از شریف ابوجعفر و سه تن از رقبای اصلی‌اش قشیری ، ابواسحق‌ شیرازی و ابوسعید صوفی . کوشش وزیر در این زمینه به جایی نرسید و شریف به‌شدت « خواجهٔ بزرگ » نظام الملک را مورد حمله قرار داد و فخرالدوله را نکوهش‌کرد که رفتار ملایم درپیش‌گرفته و جرأت نمی‌کند دستور دهد قادریه را علناً درمساجد قراءت‌کنند. خلیفه، شریف ابوجعفررا همچنان درقصر خود تحت حفاظت نگاه داشت و به وی نه‌اجازهٔ ملاقات باکسی‌را داد و نه رخصت خروج ازقصر. این‌وضعیت همچنان ادامه‌یافت تااینکه شریف بالاخره اجازت‌یافت که به‌خانه خواهرخود رود. درپانزدهم صفرسال ۷/۴۷۰ سپتامبر۱۰۷۷ درهمان‌جا درگذشت. ازطرف‌دیگر، خلیفه از نظام‌الملک خواست تا ابن قشیری را فرا خواند و او نیزچنین‌کرد[۳] .

برخورد های جدید میان حنبلیـان و اشعریان : کشمکشهای میان حنبلیان و اشعریان به بروز حوادث جدید منتهی گردیـد . درهمین سال

۱ـ درمتن فرانسوی ، مؤلف سهواً ماه‌آوریل را به‌جای ماه اوت‌آورده‌است. م.م.

۲ـ ابن عقیل ، ۳۵۹-۳۶۱.

۳ـ دربارهٔ ابن قشیری ، نگاه‌کنید به یادداشت ۲۵۱ در ابن بطه .

۱۰۷۸-۱۰۷۷/۴۷۰ ، در حالی که گمان می‌رفت پس از عزیمت قشیری نظم و آرامش برقرار خواهد شد ، یکی ازطلاب نظامیــه بنام اسکندرانی درپیشاپیش‌گروهی ازرفقایش درکوچه‌های‌شهربغداد به‌راه‌افتاد وحنبلیان‌را به‌کفر متهم‌کرد . خلیفه ، برای جلوگیری از اختلال نظم ، دستور اخراج دانشجو را صادر نمود[1] . درجریان فتنهٔ قشیری ، دستگاه خلافت وعاظ را از ایراد وعظ ممنوع کرده بود . درسال ۱۰۸۰/۴۷۳ این ممنوعیت باقید شرایطی لغو شد . همه چیز حالت عادی خود را پیدا کرده بود که ناگهان شخصی به‌نام بکری به بغداد آمد و باکسب اجازه از نظام‌الملك درنظامیه به وعظ و تعلیـم مکتب اشعری پرداخت . این امر موجب بروز سه حادثه مهم شد که ازخلال‌آنها می‌توان به استمرار منازعه میان اشعریان وحنبلیان پی‌برد و انعکاس آنرا برروی اهالی بغداد دریافت .

حادثه اول بدین‌نحو شروع شد که مردی حنبلی‌که نامش مجهول مانده در ضمن خطبه‌ای شدیداً به نظامیه حمله‌کرد[2] وگفت « مدرسه‌ای‌که این مرد طوسی [نظام‌الملك] بناکرده ، هدفش از بین بردن دین و تطمیع بی‌دینانست ». سپس حاضران را تهییج کردکه نظامیــه را درهم بکوبند. سخنران را نزد ابن عقیل یافتند ، ازآنجا بیرون کشیدند ، شلاقش زدند و حبسش‌کردند[3] .

در شوال سال ۲۲/۴۷۵ فوریه-۲۲ مارس ۱۰۸۳ ، حادثهٔ دیگری به‌وقوع پیوست. هواداران بکری به خانهٔ قاضی ابوالحسین(متوفی به‌سال ۵۲۶) مورخ حنبلی مذهب وفرزند قاضی‌ابویعلیٰ حمله‌ورشدند. کتابخانه

۱ــ شرح ماوقع به‌طورخلاصه در ابن بطه ، یادداشت ۲۵۱ آمده است .

۲ ــ ابن عقیل ، ۳۷۱-۳۷۵-کامل ، دهم ، -۱۲۴-۱۲۶ .

۳ ــ ابن عقیل ، ۳۷۲ .

اورا غارت کردند و به کتاب‌الصفاة، اثر کلامی ابویعلی دست یافتند، کتاب مذکور دربارهٔ نظرات حنبلیان درمورد صفات‌الهی نوشته شده بود. بکری و هواخواهانش ، کتاب را به‌آتش انتقاد و شماتت گرفتند و آنرا خارج از دین خواندند[۱].

در همان ماه شوال و چند روز پس از حادثهٔ اخیر ، بکری تحت حفاظت شحنه در مسجدالمنصور به‌منبر رفت و حنبلیان را کافر اعلام کرد. درعوض ازپایه‌گذار مذهب حنبلی ، ستایش نمود. خلیفه بالاخره بکری را نفی بلد کرد [۲] .

آشوب شیعه : شیعه بااستفاده ازاختلافات داخلی اهل‌سنت ، مجدداً سر برداشت . قبلا در سال ۱۰۸۱/۴۷۱ ـ ۱۰۸۰ ، شحنهٔ خلیفه در بغداد سازمان نیمه نظامی‌جوانان «فتیان» که توسط شخصی بنام عبدالقادر هاشمی و نیز ابن‌رسول رهبری می‌شد ، سرکوب کرده‌بود. فتیان که درمسجدشیعی براثاء اجتماع می‌کردند متهم به‌همکاری با فاطمیان مصر شده بودند[۳]. باید گفت که منازعات میان سنیان و شیعیان امامیه ، هیچگاه آرامش کامل نیافته بود و این بار با چنان شدتی بروز کرد که سیاه ترین روزهای عصر آل بویه را به‌خاطر می‌آورد. در سالهای ۱۰۸۵/۴۷۸ و ۱۰۸۸/۴۸۱ ، برخوردهای خونینی میان دو فرقه به‌وقوع پیوست [۴] . درطی سال ۴۸۲/ ۱۰۹۰-۱۰۸۹ وضعیت بازهم وخیم‌تر شد و زدوخوردهایی که از ۲۹ صفر

۱ ـ ابن عقیل ، صفحات ۳۴۲ ، ۳۴۳ و ۳۷۳ .

۲ ـ ابن عقیل ، ۳۷۴ ـ درهمین سال ۴۷۵ ، ابواسحق شیرازی نزد نظام‌الملك میرود ـ بدایه ، دوازدهم ، ۱۲۳ .

۳ ـ بدایه ، دوازدهم ، ۱۲۱ .

۴ـ دربارهٔ این حوادث به منتظم ، نهم ، ۱۵ و بدایه ، دوازدهم ، صفحات ۱۲۱ و ۱۳۴ رجوع کنید .

۳/۴۸۲ مه ۱۰۸۹ آغاز شده بود تا جمادی الاول همان سال /۱۲ ژوئیه-۱۰ اوت ۱۰۸۹ ، ادامه یافت [۱] .

درجریان زدوخوردهای سال ۴۸۲ ، قسمتی‌ازکرخ ، محله شیعیان غارت شد و به‌نظر میرسد متهاجمان می‌خواسته‌اند شیعیان را وادار به‌قبول تسنن‌کنند . در این حوادث عده زیادی کشته شدند . خلیفه مقتدی برای خاتمه دادن به حوادث وآرام‌کردن شورشیان مجبور شد از صدقه ، امیر حله که به داشتن تمایلات شیعی معروف بود ، کمك بخواهد [۲] .

عصبانیت محافل سنی به‌درجه‌ای رسید که علیه سیاست خلیفه و وزیرش ابوشجاع تظاهرات شدیدی ترتیب دهند . تظاهرکنندگان ، خلیفه و وزیر را به حمایت ازشیعه متهم می‌کردند و در کوچه‌های بغداد فریاد می‌زدند: « دین واقعی مرد ! سنت ازبین رفت ! بدعت جای‌آنهاراگرفت! خدا هم به رافضیان کمك می‌کند ! ترك اسلام‌کنیم ! » [۳] .

دستگاه خلافت برای برقراری نظم نه تنها به‌قوهٔ قهریه متوسل‌شد بلکه ازعلمای شرع نیزکمك طلبیدکه با وعظ وخطابه ، منظاهرین راآرام کنند . قسمتهایی از خطبه‌ای که ابن‌عقیل به‌مناسبت وقوع این حوادث در مسجدالمنصور ایرادکرده به‌مارسیده‌است. این‌خطبه به‌خوبی، نقش‌مذهبی و سیاسی علماء را برجسته می‌کند و نشان می‌دهد که علماء بنا به تقاضای مقامات‌خلافتی‌ویاسلطنتی، به‌طورمدام درامورجامعه شرکت می‌جسته‌اند[۴].

دلایلی‌که ابن عقیل در خطبـهٔ خود می‌آورد ، دلایل دینی هستند

---

۱ ــ منتظم ، نهم ، ۴۷ ــ ۴۹ بدایه ، دوازدهم ، ۱۳۵ ــ کامل ، دهم ، صفحات ۱۷۰ و ۱۷۶ .

۲ ــ منتظم ، نهم ، ۴۷ .

۳ ــ منتظم ، نهم ، ۴۸ ،

۴ ــ منتظم ، نهم ۴۸-۴۹-ابن‌عقیل، ۴۵۹ .

نظیرآنکه تصمیم به‌خروج از دین معادل خروج از دین است وامثال ذلك.
ولی خطبهٔ وی از استدلالات سیاسی عاری نبود. وی می‌کوشید تا درمقابل احساسات به‌غلیان‌آمده مردم، از رویه خلیفه و وزیر او دفاع کند. ابن‌عقیل براین نکته تکیه می‌کرد که : خداوند نعمت و کرم خودرا به‌همگان وحتی به‌کسانی که تظاهر و اعتراضی می‌کنند ارزانی داشته است. خداوند سطح هزینه زندگی‌را تنزل داده و به ملك امنیت عطا فرموده است . برای‌خلق ، رئیسی [منظورخلیفه‌است] برگزیده ، رحیم و نیکوکار و وزیری برنشانده پرهیزگار . وزیری که درهر امر خطیری به فقهاء رجوع می‌کند و برای هرمسألهٔ دینی ازاجماع پیروی می‌نماید . وزیری‌که در خانه خود را نبسته و غرور را بدان راه نداده است . در خانه وزیر به‌روی هرفقیری گشوده است[۱] .

ظهور مهدی دربصره : پس ازآنکه دربغداد اوضاع به‌حالت عادی خود بازگشت ، دربصره شیعیان به‌صورت دیگری تظاهر کردند. این‌بار در جمادی‌الأول۴۸۳/۲-۳۱ ژوئیه ۱۰۹۰ شخصی‌ادعای مهدویت‌کرد وتوفیق یافت عده بسیاری را باخود همراه‌سازد[۲]. درجریان زدوخوردهایی‌که میان طرفداران و مخالفان مهدی درگرفت بسیاری از ابنیه منجمله کتابخانهٔ غنی‌ای که عضدالدوله بنیان گذاشته بود و نیز قسمتی از بناهای خیریه ازمیان رفت .

سال بعد ۱۰۹۲/۴۸۴ - ۱۰۹۱ ، مهدی به‌بصره وبه‌اهالی واسط پیام فرستاد و آنان را به‌قبول مهدویت خود دعوت نمود . وی خود را صاحب‌الزمان و مأمور امربه‌معروف ونهی ازمنکر وهدایت مردم به‌صراط

۱ - ابن عقیل ، ۴۶۰ .

۲ - منتظم ، دهم ، ۵۳ - بدایه، نهم ، ۱۳۶ .

مستقیم می‌دانست[1] .

درچنین اوضاع واحوال متشنج سیاسی ومذهبی بود که نظام‌الملك، غزالی را به مدرسی نظامیه برگزید و وی در جمادی‌الأول سال ۲۱/۴۸۴ ژوئن–۲۰ ژوئیه ۱۰۹۱ به بغداد وارد شد .

۱ ــ منتظم ، نهم ۵۵ ــ بدایه ، دوازدهم ، ۱۳۷ .

فصل دوم

دوران اقامت در بغداد

(۴۸۴-۴۸۸/۱۰۹۱-۱۰۹۵)

ورود غزالی به‌بغداد: غزالی درجمادی‌الاول سال ۴۸۴/۲۱ ژوئن-۲۰ ژوئیه ۱۰۹۱[۱] وارد بغداد شد و در ذوالقعده سال ۴۸۸/۲ نوامبر-۱ دسامبر ۱۰۹۵ آن شهر را ترک‌گفت. اقامت نسبةً کوتاه غزالی (حدود چهارسال ونیم) در بزرگترین مرکز اسلامی عصر و مقر خلافت عباسی، با وقایع پی درپی و سریعی مصادف شدکه برخی از آنها در تاریخ اسلام وبرحیات وآثار غزالی تأثیر مستقیم وقاطعی‌گذاشته‌اند. ازاین جهت، باید گفت نقشی که غزالی در زمان اقامتش در بغداد ایفاء نموده، ازنقش یک استاد مدرسهٔ علوم فقهی بسی مهم‌تر بوده است.

نظامیه دراصل، یك مؤسسهٔ خیریه بودکه برای تعلیم فقه شافعی تأسیس شده بود. اما چنانکه در جریان کشمکشهای مذهبی بغداد دیدیم،

۱- درمتن فرانسوی، ۱۹۰۱ آمده‌که یقیناً اشتباه مطبعه است. م.م.

نظامیه ازاین‌حد تجاوز کرد ودر آن کلام اشعری تدریس می‌شد. نظام‌الملك، بنیانگذار مؤسسه که خود شافعی مذهب و اشعری مسلك بود ، حق داشت بدون کسب اجازه ازخلیفه، شخص موردنظر خود را به‌ریاست‌آن منصوب نماید. از سوی دیگر، رئیس نظامیه که طبعاً یکی از شخصیت‌های برجستهٔ پایتخت محسوب می‌شد به‌آسانی نمی‌توانست از حوادث سیاسی کـه در بغداد ، مرکز تحریکات به وقوع می‌پیوست کناره بگیرد و موضع خود را نسبت به هـرحادثه‌ای روشن نسازد . به خصوص شخصیتی به عظمت شخصیت غزالی که از اعتمادکامل وزیر برخوردار بود وحتی پیش ازآن که به‌بغداد برسد، صاحب عناوین «زین‌الدین» و «شرف‌الائمه» شده بود .

جلسات اولیهٔ درس غزالی با استقبال عظیمی مواجه شد. به‌طوری که فقهای نامی زمان درجلسات درس او شرکت‌کردند[1]. حضور رؤسای حنبلیه ، ابوخطاب کلوذانی (متوفی به سال ۵۱۰ هجری)[2] و ابـن عقیل (متوفی به سال ۵۱۳ هجری)[3] که هردوتحت تأثیر مهارت علمی وفصاحت بیان غزالی قرار گرفته بودنـد ، نشانهٔ آنست‌که مکاتب بغداد هواخواه آرامش اوضاع بوده‌اند . با توجه به این امر ، چنین تصور می‌رفت‌که غزالی سالهای آرامی را دربغداد بگذراند. اما چنین نشد واندکی پس از ورود وی، بحران سیاسی‌ازقوه به‌فعل‌گرایید وغزالی‌را وارد میدان سیاست ساخت. میدانی‌که جهیدن ازآن،کارآسانی نبود. در طول چهارسال اقامت غزالی در بغداد مسألهٔ انتقال قدرت وماهیت‌آن به‌صورت حادی مطرح شد وبرسرآن‌حوادث اسفباری روی دادکه تاریخ خلافت وسلطنت را به خود

۱ــ درمنتظم، نهم، ۵۵ و بدایه، دوازدهم، ۱۳۷ به جلسهٔ افتتاحیه درس غزالـی اشاره شده است.

2_ Schismes, 211.

3_ Schismes, 211–212.

آغشته ساخت.

اول ، مبارزه برای کسب قدرت

سفر ملکشاه به بغداد

(سال ۱۰۹۱/۴۸۴)

نفس امرخالی ازمعنی نیست که ورود غزالی به بغداد ، فقط چند ماه قبل از ورود ملکشاه و نظام‌الملك صورت گرفته است. سلطان ووزیرش در رمضان سال ۴۸۴/ اکتبر ۱۰۹۱ به پایتخت خلافت وارد شدند و مدت شش ماه اقامت کردند . درطول اقامت، بعضی ازمسائل خطیر سیاسی حل وفصل شد و بروخامت برخی دیگر افزوده گردید [۱] .

ملکشاه مورد استقبال مقامات عالیه خلافتی و امرای حوالی (ملوك‌الاطراف) قرارگرفت . تتش امیر شام و اقسنقر ترکی امیر حلب از او استقبال کردند . سپس ملکشاه ، برای جلب قلوب شیعیان به‌عزم زیارت قبور کوفه، رهسپار آن دیار شد . درنهم رمضان سال ۲۵/۴۸۴ اکتبر ۱۰۹۱ خلیفه مقتدی بنا به‌تقاضای نظام‌الملك ، وزیر خود ابوشجاع را پس از ده سال خدمت ازوزارت عزل نمود. ابوشجاع بنا به ارادهٔ نظام‌الملك روانه مکه گردید وسپس درمدینه‌مجاورشد تااینکه درسال ۱۰۹۵/۴۸۸ درگذشت. وزیر معزول درمیان علمای شرع بغداد طرفداران بسیار داشت . ابن‌عقیل حنبلی و اصحاب عبدالصمد (متوفی به‌سال ۳۹۷) ازوی حمایت وجانبداری می‌کردند . پس از ابوشجاع ، وزارت به شخصیتی ممتاز ونرم مرام بنام عمیدالدولة‌بن جهیرمنتقل شد. یکی ازفضایل وی‌آن بودکه‌یکی ازدختران نظام‌الملك را به‌زنی گرفته است[۲].

دراواخر همین سال ۴۸۴/ فوریه ۱۰۹۲ ودرجریان مراسم جشن ولادت سلطان بودکه مهدی بصره اعدام شد[۳]. ملکشاه ، نظام‌الملك و تاج‌

۱ـ منتظم ، نهم ، ۵۷-۵۸ـ بدایه ، دوازدهم ، ۱۳۷ـ ابن وردی، دوم، ۵ـ کامل ، دهم، ۱۹۹ـ۲۰۰ .

۲ـ بدایه ، دوازدهم، ۱۳۷ـ کامل ، دهم، ۱۸۶ـ۱۸۷ .

۳ـ بدایه، دوازدهم، ۱۳۷ .

الملك به‌کار تزیین و مرمت بغداد پرداختند ،گویی که قصدی در کار بود که پایتخت ، جلای ویژه‌ای به‌خود گیرد . در حقیقت ، هدف اصلی هریك از آنان بهره‌برداری هرچه‌بیشتر ازمحبوبیتی بود که‌به‌مناسبت ایجادمؤسسات خیریه درمیان مردم پیداکرده بودند[1].

نزاع بر سرجانشینی مقتدی : روابط خلیفه مقتدی وملکشاه که‌اصولا زیاد حسنه نبود، ناگهان سخت تیره شد. درسال ۱۰۸۹/۴۸۲، دخترملکشاه وترکان خاتون که درسال ۱۰۸۲/۴۷۴ به عقد زوجیت خلیفه درآمده بود ، فوت کرد. وی که ازبی‌مهری شوهرشکایت‌داشت، بغداد را ترك کرده و راه اصفهـان در پیش‌گرفته بود[2] . پس از درگذشت وی ، خلیفه نه ازغم مرگ همسر بلکه از بیم سلطان سفیری به خدمت ملکشاه فرستاد تا به‌وی مراتب تسلیت خلیفه را ابلاغ نماید. ازاین ازدواج فرزندی به‌نام ابوالفضل جعفر نتیجه شده بود .

درسال ۴۸۴-۴۸۵ ، ملکشاه تحت تأثیر ترکان خاتـون برآن شد که خلیفه را وادارکندکه ابوالفضل جعفر راکه هنوزکودکی بیش نبود ، به‌عنوان جانشین رسمی خود تعیین نماید[3]. اما پیش‌ازآن‌مقتدی حنبلی پسر ارشد خود ، ابوالعباس احمد راکه به‌سال ۴۷۰ هجری تولد یافته بود بـه جانشینی تعیین‌کرده بود . ابوالعباس احمد در سال ۱۰۹۴/۴۸۷ تحت نام مستظهر به‌خلافت رسید[4]. نکته‌ای که‌شایسته توجه است‌آنست که نظام‌الملك با طرح‌سلطان مبنی‌بر پیشنهاد ابوالفضل جعفر به‌جانشینی خلیفه مخالف‌بود.

۱ــ بدایه، دوازدهم، ۱۳۸.
۲ــ بدایه، دوازدهم ، ۱۳۵ .
۳ــ بدایه ، دوازدهم، ۱۱۷.
۴ــ بدایه ، دوازدهم، ۱۱۷.

از مجموعهٔ این نکات چنین بر می‌آید کـه سلطان در اوضاع و احوالی نامطلوب، بغـداد را به‌سوی اصفهـان ترك کرده است (ربیع‌الاول سال ۴۸۵/آوریل- مه ۱۰۹۲)[۱]. اما دیری نگذشت که به‌سبب حوادثی که به‌ذکر آنها خواهیم پرداخت، وی مجدداً به بغداد بازگشت.

قتل نظام الملك: طبق نظر مورخان «سلطان با مقاصد خاص اصفهان را ترك گفت». دردهم رمضان سال ۴۸۵/ چهاردهم اکتبر ۱۰۹۲[۲]، نظام‌الملك که دررکاب سلطان بود، در نهاوند کشته شد. قتل خـواجه را عموماً کار یك جان باخته (فَدَوی) از اسماعیلیان الموت می‌دانند که درلباس مبدل صوفی به خواجه نزدیك شده و او را کشته است. قاتل نیز بلافاصله به‌قتل رسید. دراین قضیه آنچه بیش‌ازهمه شگفت به‌نظرمیرسدآنست که غزالی درکتاب خود مستظهـری که به‌ضدیت با باطنیان نوشته شده، کوچکترین اشاره‌ای نه به‌اصل حادثه مـی‌کند و نه، قتل وزیر را بـه اسماعیلیان نسبت می‌دهد. وحال آن‌که غزالی بخش بزرگی ازموفقیت‌هایش‌را مدیون وزیر بوده وتا مرگ، به خاندان مخدوم وحامی خود وفادار باقی مانده است.

توجیه دیگری‌که ازحادثه شده بیشتر منطقـی به‌نظرمیرسد. طبق این نظر، ملکشاه که درصدد طرد وزیر زیاده قدرتمند و زیاده ثروتمند خود بوده، درقتل نظام دست داشته‌است ودراین‌کار، تاج‌الملك مرزبان که‌سخت مشتاق نیل به‌مقام وزارت بوده، باسلطان هم داستان شده‌است[۳]. درتأییداین حدس قراین فراوانی وجود دارد. اول‌آن‌که، این توطئه اولین‌توطئه علیه

۱ــ منتظم، نهم، ۶۱ــ بدایه، دوازدهم، ۱۳۸.

۲ــ منتظم، نهم، ۶۳ــ بدایه، دوازدهم، صفحات ۱۳۹ و ۱۴۰ــ۱۴۱ــ ابن‌وردی، دوم، ۵ــکامل، دهم، ۲۰۷ــ۲۱۰.

۳ــ ابن عقیل، صفحات ۱۳۸ و۲۸۷.

نظام‌الملك نبوده است. دوم آن‌که ، اندکی بعد ازقتل نظام، یکی ازعمال وی به‌نام ابوسعدبن سمحا یهودی نیز به‌مرگ محکوم شده و بالاخره قرینه سوم آن‌کـه ، بلافاصله پس از قتل خواجه ، تاج‌الملك با برخورداری از اعتماد ملکشاه وترکان‌خاتون به وزارت می‌رسد[1].

متعاقب قتل نظام الملك ، بحـران خلافت فزونی گرفت و يك سلسله قتلهای فجیع دیگربه‌وقوع پیوست.

سومین اقامت ملکشاه در بغداد
(سال۱۰۹۲/۴۸۵)

ملکشاه در ۲۴ رمضان سال ۲۸/۴۸۵ اکتبر ۱۰۹۲ به بغداد وارد شد وبلافاصله عمیدالدوله ابی منصوربن جهیر وزیر راکه خلیفه جدیداً بـا اعطای خلعت مراتب‌اعتمادش‌را به‌وی تجدیدکرده‌بود، به‌حضورپذیرفت[2]. درپاسخ تهنیت‌وزیر، ملکشاه درشتی‌کرد و وی‌را مأمور ساخت تا به خلیفه پیغام بردکه «وی‌باید بغداد را ترك‌کند وبه‌هرجای دیگرکه می‌خواهدراهی شود» . چون مقتدی برای فراهم آوردن اسباب سفر يك ماه مهلت طلبید ، ملکشاه پاسخ دادکـه « فی‌الحال باید خارج شود ! » . بالاخـره پس از مذاکرات سختی ، مـلکشاه با مهلت ده‌روزه موافقت‌کـرد[3]. اما پیش از آن‌که مهلت سپری شود، سلطان درشرایط مظنونی جهان را بدرودگفت .

مرگ ملکشاه : سلطان ملکشاه در نیمهٔ شوال سال ۱۵/۴۸۵ نوامبر

۱ـ منتظم، نهم، ۶۳ـ ابن عقیل ، ۱۳۹ .

۲ـ منتظم، نهم، ۶۱ـ بدایه، دوازدهم، ۱۳۹.

۳ـ منتظم، نهم ، ۶۲ـ۶۳.

۱۰۹۲ در بغداد درگذشت. سلطان روز عید فطر به‌شکار رفته بود ، پس از مراجعت ازشکار، تب شدیدی هستی‌اورا برآتش افکند وحدت‌آن به‌مرگ وی منجر شد . چنین به نظر میرسدکه سلطان توسط شخصی به‌نام مزدك و به تحریك کارگزاران نظام‌الملك و یا هواخواهان خلیفه مقتدی مسموم شده است[1].

مسأله جانشینی سلطان ، مسأله آسانی نبود وبرسرآن چهار پسرو برادرش تتش امیر شام با یکدیگر در ستیز درآمدند . پسران ملکشاه اینان بودند: برکیارق‌که بزرگتر ازبقیه بود ـ محمود که از ترکان خاتـون نتیجه شده بود وبه‌هنگام مرگ پدر فقط پنج‌سال داشت. محمد وسنجر ازمادری دیگـر . دراین شرایـط ، برای خلیفه فرصت‌کیمیایی پیش آمده بود تا بـا استفاده از نفاق وراث ملکشاه به دفاع وتحکیم حقوق خود برآید[2].

اعلام سلطنت محمود : ترکان‌خاتون وتاج‌الملك مرزبان‌که دربغداد بسرمی‌بردند، مصراً ازخلیفه خواستند‌که نام محمود درخطبه‌آورده شود تا بدین طریق حکومت وی به‌عنوان تالی دولت خلیفه به‌رسمیت شناخته‌آید. مقتدی بالاخره با این‌تقاضا موافقت‌کرد به شرط‌آن‌که دیگر ازوی نخواهند که ابوالفضل جعفررا‌که از دختر ملکشاه و ترکان خاتون نتیجه شده بود ، به ولایتعهدی تعیین نماید[3].

سپس ترکان‌خاتون و وزیر، راه‌اصفهان درپیش‌گرفتند تا درآنجا پایه‌های قدرت سلطان جوان‌را تحکیم نمایند. درهمین‌ایام، سفیری ازجانب

۱ـ منتظم، نهم، صفحات ۶۲ و۶۹ـ۷۲ـ بدایه، دوازدهم، ۱۳۹ـ کامل، دهم، ۲۱۰ـ۲۱۴.

۲ـ ابن عقیل ، ۱۳۹ـکامل، دهم، ۲۱۴ـ۲۱۶.

۳ـ منتظم، نهم، ۶۲ـ بدایه، دوازدهم، ۱۳۹ـ ابن وردی، دوم، ۶ـ۵.

آن‌دو به بغداد رسید. سفیر از خلیفه خواست که به تاج‌الملک وزیر اختیار دهدتا صاحب منصبان اداری را مطابق نظرخود معین کند. درواقع، رضایت دادن به‌این‌امر، مساوی با تجزیه قدرت خلافت بود. از این‌رو، خلیفه بدان تن‌در نداد. دراین‌قضیه، غزالی باوی همراه‌بود وحال‌آن‌که علمای دیگر که مورد مشورت خلیفه قرارگرفته بودند ، با تفویض اختیارات به‌وزیر موافق بودند[1].

مداخلهٔ غزالی دراین قضیه ومخالفتش با تفویض اختیارات امـر استثنایی‌نیست. باید دانست که درآنزمان، هیچ تصمیم‌مهمی بدون مشورت علمای شرع اتخاذ نمی‌شد و دلیل مخالفت غزالی آن بودکه تاج‌الملک ، رقیب مخدومش نظام‌الملک محسوب می‌شد .

اعلام سلطنت برکیارق: چیزی نگذشت که امراء و هواداران نظام‌الملک که درمنطقهٔ ری صاحب‌نفوذ وقدرت بسیار بودند، پسر بزرگ ملکشاه، برکیارق‌را به‌سلطنت برگزیدند (شوال‌سال ۴/۴۸۵ نوامبر-۲ دسامبر ۱۰۹۲)؛ سپس در بروجرد، تاج‌الملک وزیر راکه مسبب قتل نظام‌الملک می‌دانستند دستگیر وبه‌صورت فجیعی به‌قتل رساندند . بنابه‌روایت[2] بعضی ازمورخان، برکیارق باکشتن تاج‌الملک موافق نبود وصلاح را درآن می‌دیدکه برای استفاده‌های بعدی از شخصیت وزیر ، از وی استمالت شود[3].

برکیارق مانند سایرامرای بزرگ سلجوقی، درصدد تصرف مجدد مُلک برآمد. دوموضوع خاطر وی‌را به‌خودمعطوف کرده بود: یکی‌حضور عمویش که امیرشامات بود ودیگری وجود خلیفه که منبع مشروعیت‌قدرت

۱ــ بدایه، دوازدهم، ۱۳۹ .

۲ــ منتظم، نهم، ۶۳ــبدایه، دوازدهم، ۱۳۹ــ ابن وردی، دوم، ۶.

۳ــ منتظم، نهم، ۶۲ــ۶۳ــ ابن‌عقیل، ۱۳۹ــ کامل، دهم، ۲۱۶.

محسوب‌می‌شد. منبعی که بیشتر ارزش رسمی داشت تا عملی، ولی به‌هرحال خالی از اهمیت نبود.

عکس‌العمل تتش: تتش، فرزند الپ ارسلان برادر تنی ملکشاه در شام بساط امارت‌گسترده بود و خود را سلطان می‌خواند و خطبه به‌نام وی خوانده می‌شد. وی ازمقتدی خواست تا در بغداد نیزنام وی در خطبه ذکر شود اما خلیفه به لحاظ سیاستی‌که در قبال برکیارق اتخاذ کرده بود[1]، تقاضای تتش را اجابت ننمود.

تتش یقین پیدا کرد که قدرت فقط با پیروزی نظامی به دست می‌آید، مصمم شدکه به‌کمك اقسنقر ترکی حاکم حلب وبوران حاکم رها با نوهٔ خود برکیارق به جنگ درآید. تتش با وجود آن‌که ازکمکهای دو حاکم مذکور اطمینان‌کامل نداشت ولی با این همه موفق شدکه قسمتهایی ازاراضی عراق وایران را تسخیرکند. بدین نحوسرزمینهای رحبه،موصل، دیار بکر، همدان و آذربایجان به‌تصرف وی درآمد. دراین هنگام، چون دو هم‌پیمانش وی را رهاکردند، به سوی آنان شتافت و در رزمی‌که بین آنان درگرفت،آن دو راکشت ومتصرفات خود را تا حلب و رهاگسترش داد[2].

وقتی تتش، وزیر خود را ازمیان بنوجهیربرگزید، روشن شدکه وی برنامهٔ سیاسی مشخصی را تعقیب می‌کند.

ورود برکیارق به‌بغداد: برکیارق، از روی احتیاط و به منظور رسمیت بخشیدن به سلطنت خود، شخصاً به‌بغدادآمد (ذوالقعده سال۴۸۶/ ۲۳ نوامبر -۲۲ دسامبر۱۰۹۳). این امرنشان می‌دهدکه مقام خلافت، هنوز

۱- بدایه، دوازدهم، ۱۴۴.

۲- بدایه، دوازدهم، ۱۴۵- ابن وردی، دوم، ۶.

از اهمیت و اقتدار قابل توجهی برخوردار بوده و درمبارزات ورقابت‌هایی که برسر تحصیل قدرت جریان داشته، خلافت نقش مهمی ایفاء می کرده است[۱]. عمیدالدوله‌بن جهیر وزیر به‌نیابت از خلیفه از او استقبال کرد. برکیارق از خلیفه خواست تا اعتبارنامهٔ رسمی (تشریف) وی را صادرونام او را در خطبه بیاورد. خلیفه با تقاضای او موافقت کرد (۱۴ محرم سال ۴۸۷/۳ فوریه ۱۰۹۴)[۲]. ولی چند روزبعد، واقعهٔ نامنتظره ومظنونی حادث شد وآن مرگ خلیفه مقتدی بود.

مرگ مقتدی: خلیفه مقتدی درپانزدهم یا نوزدهم محرم‌سال۴۸۷/ چهارم یا هشتم فوریه ۱۰۹۴ در بغداد درگذشت[۳] مرگ خلیفه خالی ازظن وشبهه‌نبود. بعضی‌ازمورخان، برکیارق را مسبب مسمومیت خلیفه می‌دانند به‌دلیل آن‌که وی از عمل خلیفه درشناسایی محمود به‌عنوان جانشین‌رسمی ملکشاه خشمگین‌بوده واز همان بدو ورود به‌بغداد به‌خلیفه درشتی‌ها نموده است. قراینی چند، این نظررا تأیید می‌کنند: سن خلیفه (۳۸ سال)، حالت سرگیجه و هذیان‌گویی او به‌هنگام مرگ ونیز پنهان‌کردن جسدش به مدت سه روز وعلنی نکردن آن تا اخذ بیعت برای جانشینش، ابوالعباس احمد که با عنوان مستظهر به‌جای پدرنشست. بنابراین، مرگ مقتدی را بایدپس ازمرگ نظام‌الملک، ملکشاه وتاج‌الملک چهارمین قتل سیاسی مهم به‌حساب آورد[۴].

۱ـ منتظم، نهم،۷۷ـ بدایه، دوازدهم، ۱۲۹.

۲ـ منتظم، نهم،۸۰ـ بدایه، دوازدهم، ۱۲۶.

۳ـ منتظم، نهم، ۸۰ـ بدایه، دوازدهم، ۱۲۶ـ ابن وردی، دوم،۶ـ کامل، دهم، ۲۲۹ـ۲۳۱؛ E I, III, 768.

۴ـ ابن‌عقیل، ۱۳۸ـ۱۴۰.

قتل این چهارتن، کار جانبازان اسماعیلی نبود، بلکه اینان قربانی رقابت های شدیدی شدند که برسر قدرت درگیر شده بود . قدرتی که خلافت ، منبع مشروعیت ، موضوع آن و بغداد پایتخت خلیفه ، مرکز آن بود.

خلافت مستظهر: ابوالعباس احمد به هنگام خلافت ، شانزده سال داشت. واقعه نگاران با وی نظرموافقی دارند. اورا جوانی فهمیده، حافظ قرآن ، معاشر علمای شرع و آشنای با ادبیات معرفی می کنند[1]. مع‌ذلك ، به‌قدرت رسیدن خلیفهٔ جدید ، خالی ازصعوبت نبود. برکیارق که دربغداد بسرمی‌برد ، هنوز نتوانسته بود تمامی قدرت را ازآن خود کنـد . گرچه نامش درخطبه می‌آمد ، اما خطررقیب وعمویش تتش همچنان برجای‌خود باقی بود .

رسمیت پیداکردن خلافت‌مستظهر، درطی‌سه‌مرحله به‌انجام‌رسید:

مرحلهٔ‌اول: اولین شخصیتی‌که قدرت خلیفه‌را به‌رسمیت‌شناخت، عمیدالدولة‌بن جهیر وزیر بود. ابوالعباس به‌وی اختیارکامل تفویض‌کردکه ازخزانه، انعام مرسوم را که به‌هنگام روی‌کارآمدن خلیفه جدید به‌سپاهیان می‌پردازند بردارد ونیزبه‌منظورجلب قلوب برکیارق وسایرامراء واشراف متنفذ ، مبالغی به آنان بپردازد[2]. به‌راستی معلوم نیست‌که شناسایی رسمی خلیفه درچه شرایطی وبه‌چه‌قیمتی انجام یافته‌است. همین‌قدر می‌توان‌گفت که در این‌موردگفت وگوها بسیار و چانه زدن ، فراوان بوده است .

---

۱ ــ منتظم ، نهم ۸۲ ــ بلایه ، دوازدهم ، ۱۵۶ ــ در منتظم ، نهم ، ۸۲ چنین آمده که سبب این دستور دشواری زمان و ناآرامی درصفوف لشکریان بوده است .

۲۰۴.

۲ــ منتظم، نهم، ۸۱ــ کامل، دهم، ۲۳۱.

مرحله دوم : مراسم تدفین مقتدی در هجدهم یا بیست‌ودوم محرم سال ۴۷۷ هفتم یا یازدهم فوریه ۱۰۹۴ ، سه‌روز پس‌از وفات انجام‌پذیرفت[1]. خلیفه مستظهر شخصاً برمیت نماز گزارد . در این مراسم برکیارق به علت نامعلومی شرکت‌نکرد. اما می‌توان حدس زد که وی به‌مناسبت دلگیری‌ای که از خلیفه متوفی داشته ، درمراسم حضور پیدا نکرده است . در عوض امرایش در مراسم تشییع جنازه شرکت نمودند .

مرحلهٔ سوم: مراسم رسمی مبایعه، بعدازمراسم تدفین برگزارشد. به این شکل که سه نفر از بزرگترین علمای بغداد با بیعت خود ، مستظهر را به‌عنوان خلیفه جدید باز شناختند . نفر اول غزالی بود، بعداز او ابوبکر شاشی (متوفی به‌سال ۱۰۹۶/۴۸۸)که شافعی وسلفی‌بود، ازحمه بود واز سال ۱۰۸۵/۴۷۸ به‌منصب قاضی‌القضاتی منصوب شده بود[2] . سومین نفر، ابن‌عقیل (متوفی به‌سال ۱۱۱۹/۵۱۳)، سرشناس‌ترین عالم حنبلی زمانه‌بود که با مستظهر بیعت نمود .

بحران خلافت فاطمی : زمانی دراز ازخلافت مستظهر نگذشته‌بود که برای فاطمیان دو واقعه مهم پیش آمد . در ربیع‌الاول سال ۱۱/۴۸۷ مارس - ۱۹ آوریل ۱۰۹۴، بدرالجمالی در قاهره درگذشت و پسرش ، ابوالقاسم الافضل (متوفی به‌سال ۱۱۲۱/۵۱۵) برجای او نشست ودرتمام مناصب مذهبی‌وسیاسی ، وزارت ، فرماندهی‌نظامی ، منصب‌قاضی‌القضات

۱- بدایه ، دوازدهم ، ۱۴۶ .

۲- بدایه، دوازدهم، ۱۴۶-۱۴۷- درمورد ابوبکر شاشی (متوفی به‌سال ۴۸۸) نگاه‌کنید به‌ابن عقیل ، ۲۲۳-۲۲۵ «و نه به شاشی» بطوریکه سهواً در بدایه ، دوازدهم، ۱۴۷ آمده است - منتظم، دهم، ۹۰-۹۲.

وریاست سازمان تبلیغات، جانشین پدرشد[1]. اندکی بعد، درهجدهم ذوالقعده سال۴۸۷/۲۹ دسامبر ۱۰۹۴، مستنصر پس از سالها خلافت، درگذشت. برسرجانشینی وی میان فرزند ارشدش، نزار (متوفی به سال۴۹۷/۱۱۰۴) وفرزند دیگرش احمد نزاع درگرفت تا بالاخره افضل به‌نفع احمد وارد صحنه شد، نزار را پس زد واحمد را تحت عنوان مستعلی (متوفی به سال ۱۱۰۲/۴۹۵) خلیفه اعلام کرد[2].

بحران خلافت به جنگ داخلی وسپس به‌انشعاب جدیدی در میانهٔ اسماعیلیان انجامید به‌این تفصیل که نزار به‌اسکندریه پناهنده شد و باکمك حاکم شهر و بخشی از اهالی علناً طغیان نمود و برای خویش، عنوان مصطفی اختیار کرد. وی‌گرچه در ابتداء به‌فتوحاتی نایل آمد ولی پس از چندی به‌طور مرموزی ناپدید شد. بعضی‌گفته‌اند که وی را پس ازآوردن به‌قاهره درمیانهٔ دیواری‌گذاشتند وبدینصورت معدومش کردند. برخی‌دیگر را نظر بر آن‌است که وی موفق به‌فرارشده و به‌الموت، درمیان طرفدارانش رفته‌است[3]. به هرتقدیر، ازاینجا شکاف قاطعی میان نزاریه، یعنی هواداران «دعوت جدید» و مستعلیه، جانبداران «دعوت قدیم» پدیدارشد.

دراین میانه اگر سلجوقیان، یکی می‌شدند، شاید می‌توانستند از مشکلات فاطمیان درمصر بهره‌برداری کنند و به‌وعده‌ای‌که بنیانگذار سلسله

۱ـ دربارهٔ بدر به‌چاپ جدید دائرةالمعارف اسلامی، یکم، ۸۹۲ و در مورد افضل نیز به‌دایرةالمعارف اسلامی، چاپ جدید، ۲۲۱ـ۲۲۲ وبه کامل، دهم، ۲۳۵ـ ۲۳۶ مراجعه، کنید.

۲ـ بدایه، دوازدهم، ۱۴۸ـ ابن وردی، دوم، ۷ـ کامل، دهم، ۲۳۷ـ۲۳۸.

۳ـ برای آگاهی بیشتر ازاحوال نزار به دایرةالمعارف اسلامی، چاپ‌قدیم، سوم، ۱۰۰۶ وراجع به‌مستعلی به‌همین‌منبع، سوم، ۸۱۹ـ۸۲۲ونیز به کتاب Egxpte arabe صفحات۲۵۵ـ۲۵۸ رجوع نمایید.

سلجوقی در سال ۱۰۵۵/۴۴۷ به‌قائم خلیفه عباسی داده بود ، جامعه تحقق بپوشند . به‌عبارت دیگـر ، خلافت فاطمی را درمصر براندازند و تسنن را مستقرسازند.

پیروزی برکیارق: تعرض تتش علیه فرزند برادرش برکیارق[1]، در دوجبههٔ نظامی و سیاسی انجام پذیرفت . مواجههٔ نظامی تتش و برکیارق درحوالی ری صورت‌گرفت. در عین حـال، تتش ، امیریوسف‌بن ابق را مأمور ساخت تا به‌بغداد رود واز خلیفه بخواهدکه نام تتش درخطبه‌آورده شود[2]. دربغداد حاجبی ، امیریوسف را استقبال‌کرد وحال‌آن‌که وی انتظار داشت‌که عمیدالدوله وزیر از او پذیرایی‌کند . سفیرتتش همچنان مترصد اوضاع دربغداد باقی ماند. این امرباعث بیم واضطراب اهالی شدکه نکند حضور امیریوسف دربغداد، حوادث ناگواری به‌دنبال داشته باشد[3].

بالاخره پس ازچندی ، امیرموفق به ملاقات خلیفه شد. ولـی در همان احوال، خبر قتل تتش درحوالی ری به بغداد رسید (تاریخ قتل : ۱۷ صفرسال۴۸۸/۲۶ فوریه ۱۰۹۵). فرزندان تتش شامات را میان خودتقسیم کردند: دُقاق در دمشق و رضوان درحلب. حیات این دوسلسله، غالباً دچار بحران ولرزندگی بود[4].

۱ـ در اینجـا مؤلف سهواً نوشته است «علیه عمویش» ، درحالی‌که مـی‌دانیم برکیارق فرزند ملکشاه و ملکشاه برادر تتش بوده است . م. م.

۲ـ منتظم، نهم، ۸۴ـ۸۵ـ بدایه، دوازدهم، ۱۴۸ـ کامل، دهم، ۲۴۴.

۳ـ منتظم، نهم، ۸۵ـ بدایه، دوازدهم، ۱۴۸.

۴ـ بدایه، دوازدهم، ۱۴۸ـ۱۴۹ـ ابن وردی، دوم، ۷ـ کامل، دهم، ۲۴۴ـ۲۸۵ دراینجا نیز مؤلف اشتباه‌کوچکی‌کرده است. دراصل رضوان‌بن تتش حکومت حماه را به‌دست می‌گیرد و برادرش عبدالله‌بن تتش، حلب را. به‌دقاق همان دمشق می‌رسد. به‌بدایه، دوازدهم، صفحات ۱۴۸ـ۱۴۹ مراجعه شود. م. م.

بـر کیارق ، پس از کشته شدن تتش ، موقعیت خود را استحکام بخشید. ولی درعین‌حال می‌بایست که از دوبرادر ناتنی خود نیز، محمد و سنجر غافل نشود.

چنان‌که از زمان قائم ، مقام خلافت به عنوان داور در اختلافات امرای بویهی دخالت می‌کرد ، این بارکشاکش میان سلجوقیان به خلیفه فرصت داد تا به‌نام مشروعیت، نقش داوری خود را از سرگیرد.

ترك بغداد: بیش از هشت ماه ازپیروزی برکیارق نگذشته بود که غزالی در ذوالقعده سال ۴۸۸/۲ نوامبر - ۱ دسامبر۱۰۹۵ بغداد را به قصد ترك دائم وداع گفت و به دمشق عزیمت نمود. دراین زمان ، حکومت این منطقه بـا دقاق یکی ازپسران تتش، رقیب برکیارق می‌بود[۱]. کناره جویی غزالی ده سال به‌طول انجامید تا اینکه برکیارق درگذشت و وی مجدداً به‌زندگانی رسمی بازگشت.

برای فهم موجبات چنین‌گوشه‌گیری ناگهانی ، باید حتی پیش از آن‌که به منقذ رجوع کنیم، جایگاه سیاست را در آثاری‌که غزالی درمدت اقامت خود در بغداد نگاشته است تعیین نماییم . در این‌آثار، سیاست یـا به‌طورمستقیم موردتوجه‌قرارگرفته‌است‌که مستظهری بهترین نمونه‌آنهاست و یا به‌اندازه‌کمتری ، مثل‌کتاب اقتصاد. ویا اینکه این مسأله بطور ضمنی مورد بحث واقع شده مانندآثار فقهی، فلسفی واخلاقی غزالی‌که در آنها به‌طور غیرمستقیم به‌بحث درمسأله‌نحوهٔ تحصیل قدرت وغایت‌آن پرداخته شده است .

از آثاری‌که غزالی در مدت شش سال شاگردی جوینی تا ورود

۱ـ منقذ، ۱۸/۷۴ـ شافعیه، چهارم، ۱۰۲ ـ ابن وردی، دوم، ۸ـ کامل، دهم ، ۲۵۲.

به خدمت نظام‌الملك (۱۰۸۵/۴۷۸) نگاشته ، و به‌دوران قبل از ورود او به‌بغداد تعلق دارند، مطلب زیادی در دست نیست. به‌عکس باید اذعان کرد که اقامت چهار ساله غزالی در بغداد، ازسال ۱۰۹۱/۴۸۴ تا ۱۰۹۵/۴۸۸، دوران بزرگ شکوفایی فکری وی بوده است و آثار درجهٔ اول او متعلق به‌همین دوران‌هستند. دراصالت، این‌آثار شك نیست ولی‌تاریخ تنظیم‌آنها را به‌اشکال می‌توان مشخص نمود.

درآثار مذکور، همچنانکه خواهیم دید ، سیاست جای بزرگی را اشغال‌کرده و دلیل عمدهٔ آن توجه خـاصی است که غزالی در مجموعهٔ تحقیقات و مطالعات خـود به‌مطالعه فقه داشته و فقه در آن زمان تقریباً در برگیرندهٔ جمیع رشته‌های اسلامی بوده است.

دوم: جایگاه سیاست در اولین‌آثار غزالی

آثار فقهی : از غزالی‌که مدرسی نظامیه، مدرسه شافعی رابرعهده داشت، انتظاری جز این نمی‌رفت‌که در برنامهٔ درسی خود، جای مهمی را به فقه تخصیص دهد وآنرا به‌نحو بسیارشایسته‌ای تدریس نماید. آثارفقهی غزالی‌که در رابطه با تدریس درنظامیه و دربغداد نگاشته شده یـا طرح آنها ریخته شده، هرچند تاریخ دقیقشان را به‌دقت نمی‌توان تعیین نمود ، ولی نفس وجودشان حاکی از آن است که فقه بر فکر متکلم نامی نفوذ و تأثیر بسیارداشته است .

دراحیاء، غزالی اشاره‌ای به‌کتاب مختصر، اثر اسماعیل‌بن مزنی (متوفی به سال ۸۷۷/۲۶۴) و سه کتاب درسی کوچك و بزرگ دیگـری به‌نامهای باسط، واسط و واجز می‌کند .کتاب مزنی را غزالی قبلا خلاصه کرده‌است. سه‌کتاب اخیر به منظور تدریس عقاید شافعی نوشته شده‌اند.

تاریخ نگارش ونیز ترتیب تقدم و تأخر تاریخی آنها روشن نیست. ولی گمان می‌رود که باسط، اقدم بردواثردیگر باشد. این کتاب، مجموعهٔ دروس غزالی درنظامیه بوده وسالهای سال، به‌عنوان کتاب درسی تدریس می‌شده است[1]. واسط پس از باسط تألیف شده وغزالی درمقدمه‌آن متذکرمیشود که باسط با وجود نظم دقیقش، خواننده کمی داشته، به همین جهت وی خواسته است با نگارش واسط، کتابی برای استفادهٔ عموم و نیز طلاب تنظیم کرده باشد[2].

واجز از دواثرقبلی گرفته شده است. غزالی در مقدمه‌ای که بر آن نوشته به‌کتاب باسط، اشاره می‌کند ویادآور می‌شود که واجز رابه‌منظور شناساندن مکتب شافعی نوشته وآراء مالك، ابوحنیفه ومزنی را نیز درآن آورده است. به‌علاوه عقایدمختلف علمای شافعی‌را درمورد مسأله واحده، بیان‌نموده‌است[3]. تاریخ‌تألیف واجز معلوم‌نیست. ام. بویژ M. BOUYGES که براساس یك دست‌نوشتهٔ قدیمی قبلا به‌قدمت واجز عقیده داشته، بعداً تغییر نظرداده وتصریح می‌کند که این کتاب درصفرسال ۴۹۵/۲۵ نوامبر - ۲۳ دسامبر ۱۱۰۱ یعنی حوالی اواخر دوران عزلت غزالی پایان پذیرفته است. واجزکه درحقیقت وسیع‌تر ازآن است که نامش حکایت دارد، درمیان شافعیان و به‌ویژه در عصر ایوبیان که مطالعهٔ آثار غزالی پسند روز شده بود، شهرت ومحبوبیت فراوانی کسب نموده است. در شرح واجز، رافعی (متوفی به سال ۱۲۲۶/۶۲۳)، فقیه سرشناس آن عصر کتابی تحت عنوان الفتح‌العزیز به‌رشته تحریر درآورد که بسیار مورد پسند واقع شد[4].

1— Chronologie, 12 (n.3) — Oeuvres, 17—18.

2— Chronologie, 13 (n.4) — Oeuvres, 19—24.

3— Chronologie, 13 (n.5). — Ceuvres, 25—29.

۴- ابن وردی، دوم، ۱۴۸.

ضمناً نباید فراموش کرد که در کنار کتب درسی فوق ، غزالی چندین کتاب دیگر که جنبهٔ جدل فقهی داشته، نوشته است. تاریخ نگارش برخی‌ازآنها، احتمالاً مقدم‌برتاریخ ورود وی به‌بغداداست. یکی‌ازآنها کتاب ماهذاالخلاف است که به‌لحاظ جهت‌گیری خاص‌وبررسی مواردِاختلاف‌شافعیان وحنبلیان شایسته توجه ویژه‌ای است. به‌خصوص‌آن که کتاب مذکور درزمانی نوشته شده که میان ایندو مذهب، رقابت‌شدیدی وجود داشته وغزالی نیزبی‌آن که پیوستگی فوق‌العاده‌ای به مذهب خود نشان دهد، با نگارش‌آن به این‌نوع ادبیات فقهی و حقوقی کمك نموده است[1].

کتاب دیگـری که غزالی بدان اهمیت می‌داده، کتاب شفاءالغلیل فی‌القیاس والتعلیل است که درمستظهری بدان اشارت شده و دراصول فقه نوشته شده‌است. به‌نظرمی‌رسد که نگارش کتاب مذکور در دورانی‌صورت گرفته که غزالی هنوز به‌بغداد نیامده بوده است. ولی به‌هرحال دراین‌مسأله شکی نیست که این‌کتاب قبل ازآثار فلسفی مؤلف تنظیم شده است[2].

فتاوی غزالی را نیز باید جزو آثار حقوقی و فقهی او به حساب آورد. گرچه تعیین تاریخ صدور هریك ازآنها ممکن نیست اما در اهمیت موضوعشان تردیدی وجود ندارد . به‌خصوص‌آنکه از خلال این فتاوی ، می‌توان به‌توجه ویژه‌ای که غزالی نسبت به مسائل روزمرهٔ سیاسی داشته است پی‌برد[3].

۱ــ دربارهٔ «مذهب»،نگاه کنید به Chronologie, 17–18 و به Oeuvres, 33.

۲ــ مستظهری، ۱۰۱ــ غزالی مکرراً ازکتاب شفاءالغلیل یاد می‌کند. نگاه کنید به Chronologie, 18, n.12 و Oeuvres, 38–43.

۳ــ صورت فتاوی غزالی در Chronologie, 20 –22 و Oeuvres, 44–40 آمده است.

معروف ترین فتوای غزالی ، فتوابی است که برحسب درخواست یوسف‌بن تاشفین (۴۵۳-۵۰۰/۱۰۶۱-۱۱۰۷) یکی‌ازامرای مُرابط، صادر شده است. ابن تاشفین پس ازفتح مغرب و رسیدن به‌الجزیره بنابه‌اصرار سلطان اشبیلیه، معتمدبن عباد و چند امیرمسلمان‌آندولس، تصمیم به جنگ با مسیحیان آن دیار گرفت و در زلاقه آنانرا شکست داد (رجب سال ۴۷۹/اکتبر۱۰۸۶). آنگاه امیریوسف به موجب فتوای غزالی‌اجازهٔ شرعی یافت که امرای مسلمان متجاسررا سرکوب کند. برخی، این‌فتوی را متعلق به سالهای‌آخر تدریس غزالی درنظامیه دانسته‌اند. ولی اسنادآن به سالهای قبل از ورود مؤلف به‌بغداد، صحیح‌تر به‌نظرمی‌رسد[1].

فتوای سیاسی دیگـر مربوط به مسأله لعن علنی یزیدبن معـاویه است که به‌نظرشیعه مسؤول فاجعهٔ‌کربلاست‌ومانند پدر، کینهٔ شدیدی نسبت به خاندان نبوت در دل داشته است[2]. دراحیاء، غزالی بی‌آنکه نام یزید را بیاورد، مسأله لعن علنی او را مورد بررسی قرار می‌دهد و به ایـن نتیجه می‌رسد که نه‌تنها لعن یك مسلمان جایزنیست بلکه مجاز وارجح آن‌است که ازخداوند بخشایش او خواسته شود. این فتوی که به‌دوران اقامت دربغداد اسناد داده شده ، یکی از شواهد متعددی است که نشان می‌دهـد غزالـی طرفدار رویه بخشایش واغماض درمیان مسلمانان بوده‌است. توجیه‌دیگری که می‌توان ازآن نمود، آن‌است که احتمالاً قصد وی‌کنارآمدن بـا مکتب حنبلی بوده است. زیرا این‌مکتب دربغداد، قدرت فراوان داشته و همواره جانب معاویه و پسر او یزید راگرفته است. نکته دیگرکه می‌توانـد علت صدور چنین فتوابی‌را روشن سازد اینکه همچنان‌که قبلاگفتیم کیاء هراسی

1— Chronologie, 20 (n. 13).

2— Chronologie, 20 (n. 14).

در تاجیه مدرسه رقیب نظامیه، تدریس می‌کرده و او به‌عکس غزالی لعن یزید را جایز می‌شمرده است[۱].

باوجود ناروشنی‌هایی که درموردتاریخ‌نگارش آثار متعلق‌به‌دوران اقامت دربغداد موجود است. با این‌همه می‌توان نتیجه‌گرفت که فقه چه در دوران ماقبل و چه در دوران مابعد از اقامت در بغداد، همواره موردتوجه خاص غزالی‌بوده است. دیگر آن‌که باکمك اعترافات وی درمنقذ، می‌توان نتیجه دیگری‌گرفت مبنی برآن‌که درتحول دینی غزالی،گونه‌ای بریدگی وجود داردکه دو دورهٔ مشخص زندگانی او را ازهم جدا می‌سازد : دورهٔ فرورفتگی در شرع وفقه و دورهٔ گرایش به تصوف و فرورفتگی کامل درخود .

آثار فلسفی: غزالی به موازات مطالعات فقهی و حقوقی که در سالهای بغداد ، اشتغال اصلی وی را تشکیل می‌داده به مطالعهٔ فلسفه یونان نیز تعلق خاطر داشته است. درمنقذ، غزالی به ما چنین می‌گوید : «مجدانه به مطالعهٔ فلسفی پرداختم و اوقاتی‌را به‌این‌کار تخصیص دادم‌که ازتدریس علوم دینی وتهیه رسالات، خلاصی داشتم. بدین طریق، توانستم آثارفلسفی را بخوانم بی‌آنکه از استادی کمك خواسته باشم»[۲]. بنابرآنچه در احیاء آمده، منظورغزالی دراینجا ازعلوم‌دینی عبارت‌است‌ازفقه، کلام،علم‌القلب واندکی حدیث . در زمینهٔ اخیر، غزالی دست زیادی نداشته و دراین باب متخصص متوسطی‌بیش نبوده‌است. غزالی به‌گفتهٔ خودچنین ادامه می‌دهد: «به‌لطف حق، توانستم در ظرف دوسال فلسفه را بفهمم . قریب یکسال نیز دربارهٔ آن اندیشیدم ، پیش می‌رفتم، پس می‌آمدم و به‌اعماق و خطرهای

۱ــ احیاء، سوم، ۱۰۶ــ۱۰۸.

۲ــ منقذ، ۱۸/۷۱ .

ناپیدای آن پی‌بردم تا این که بالاخره دریافتم که محتوای آن چیز دیگری جز تخیلات ومسائل مغایر با دین نیست[1].

ثمرهٔ کنجکاوی‌های فلسفی غزالی، دو کتاب بزرگ مقاصد وتهافت است. در این‌دو کتاب، سیاست بطور مستقیم مطرح نشده ولی در قالب مباحث مربوط به خداشناسی، پیدایش جهان و علم‌الانسان بدان اشارت رفته است. غزالی بیشتر سعی خود را در راه تجزیه و تحلیل و نقد آثار فارابی وابن‌سینا به‌کار برده است. اما در هیچ‌یك از دو کتاب فلسفی‌اش، نه ازسیاست این‌دو اندیشمند نقد می‌کند ونه‌حتی به‌معرفی آنان می‌پردازد. سکوت غزالی دراین‌باب نباید موجب تغافل شود زیرا می‌دانیم که سیاست به‌ویژه درنظام فکری فارابی جای مرکزی را اشغال کرده و اساسی‌ترین مهره نظام وسیع‌این اندیشمند راتشکیل می‌داده‌است[2]. آثار بزرگ فارابی، همگی آثارسیاسی هستند. ازمشهورترین‌آنها نام ببریم: مدینه فاضله، کتاب السیاسیة وکتاب السعادة. دراینکه فارابی در نگارش این‌آثار تحت تأثیر جمهوری وقوانین افلاطون‌بوده شکی نیست اماآنچه درخور دقت است، آن است‌که وی می‌کوشیده تاآنها را ازطریق نظام عقیدتی معتزله و امامیه تفسیرنماید و براین اساس، نظام سیاسی ویژهٔ خود را بنیان‌گذارد.

غزالی، فلسفهٔ سیاست را برمبنای ماوراءالطبیعه و از دیدگاه ابن‌سینا آموخته است. ابن‌سیناگرچه در طبقه‌بندی علوم، جای چشمگیری به سیاست تخصیص می‌دهد اما واقعیت‌آن است‌که در نظام خاص شخصی

۱ــ منقذ، ۱۸/۷۱.

۲ــ در بارهٔ فارابی به‌کتاب ما Schismes، صفحـات ۱۵۸ــ۱۵۹ و ۴۰۷ و ۴۲۰ــ۴۲۱ مراجعه نمایید.

وی، بلندی مقام سیاست به درجهٔ بلندی آن در نزد فارابی نیست[۱]. از سوی دیگر در فهم فلسفه سیاسی، رسائل اخوان صفا به غزالی کمك بسیار کرده‌اند. غزالی در منقذ به شناسایی رسائل اشاره نموده و نویسندگان آن را باطنی نشمرده ، بلکه از فلاسفه دانسته است[۲]. به‌همین‌جهت مـی‌توان گفت وقتی غزالی به‌رد آراء فلاسفه درباب الهیات، خلقت جهان و تشبیه می‌پـردازد ، به طور غیر مستقیم رسائل اخوان‌الصفاء را مورد انتقاد قرار می‌دهد . بـا این‌همه، ابن تیمیه درست تشخیص داده‌آنجاکه می‌گوید دربـاب فلسفه ، غزالی ساخته شدن خود را به‌ابن سینا ، ابوحیان توحیدی و رسائل اخوان الصفاء مدیون است[۳].

غزالی در مقاصد که نگارش آن به ظن قریب به‌یقین در طی سال ۲۱/۴۸۷ ژانویه ۱۰۹۴-۱۰ ژانویه ۱۰۹۵ پایان پذیرفته ، کوشیده تـا بی‌آن‌که بر روی اختلاف نظرهای فارابی وابن‌سینا انگشت بگـذارد، از فلسفه‌آنان گونه‌ای دیدکلی به‌دست بدهد . بدین ترتیب وی نظر آن‌دو را درباب منطق، درباب علم‌کائنات، درباب علم‌الانسان وبالاخره درباب‌نظریه تظاهر بیان داشته است .

آشنایی غزالی با میراث فلسفی یونان وشاخهٔ نو افلاطونیان‌کـه مورد توجه محافل روشنفکر آن زمان بوده، بطور عمیقی برروی خلاقیت بعدی وی اثـرگذاشته است . نتیجه این آشنایی‌آن‌که غزالی به موازات وابستگی عقیدتی به تسنن، به ساختن نوعی فلسفهٔ دینی بپردازد ونشان داده که پیوستگی به اصول اعتقادات اسلامی و آشنایی با دانستنیهای نظری و

۱ــ دربارهٔ ابن‌سینا به‌کتاب ما Schismes ، صفحات ۱۸۶-۱۸۷ رجوع کنید.

۲ــ منقذ، ۲۶-۲۷/۸۳-۸۴.

3— Essai, 82.

علمی ، چنانکه فلسفه آنها را در خود جمع دارد کاملا با یکدیگر مطابقت دارند.

درمقاصد، غزالی طرح کتاب دیگر خود، تهافت را اعلام می کند. تهافت که می‌توان آنرا کتاب « خودشکنی فلاسفه » نامید در محرم سال ۱۱/۴۸۸ ژانویه ـ ۹ فوریه ۱۰۹۵ پایان پذیرفته است . در این کتاب ، فلاسفه با ملایمت مورد بازجویی قرارگرفته‌اند. غزالی، فلاسفه را خارج ازدین نمی‌داند مگردرسه‌مورد: اعتقاد به‌ازلیت‌وابدیت‌عالم ـ انکار علم‌خدا به‌جزئیات امور و رستاخیزجسمانی. درموارد دیگر، فلاسفه به اشتباه ، به‌ـ انحراف و به بدعت‌گذاری متهم شده‌اند[1].

ازآنجاکه سیاست هیچ‌گاه از الهیات وفلسفه جدا نبوده، می‌توان گفت سه اصل فوق‌که اعتقاد به‌آنها موجب تکفیر شناخته می‌شده ، از محتوای سیاسی عاری نبوده است. به‌عبارت دیگر:

ـ اعتقاد به‌جاودانی بودن عالم چه درگذشته (ازلیه) وچه درآینده (ابدیه)، اصل ربوبیت و قادریت خداوند واحد خالق و مقنن راکه نظام عقیدتی اسلام برآن استوارآمده است دستخوش تزلزل می‌ساخته و به‌نظریه ثنویت نزدیك می‌شده‌است.

ـ انکار علم خدا به‌جزئیات و اسنادآن علم به ملائك آسمانی ، نظریه تسنن را در مورد محاکمهٔ اخروی مورد تردید قرار می‌داده است. چون این محاکمه وقتی می‌تواند تحقق پیدا کند که خداوند داور حاکم از اعماق افکارآفریده‌های خود خبرداشته باشد .

ـ رد رستاخیزجسمانی، انکارصریح قرآن و سنت است. تکذیب وحی است، آن هم درموضوعی که عقل عاجز ازدرك آن است. در این باب

۱ـ تهافت، ۲۱-۷۸ و۷۹-۱۴۹ و۲۲۳-۲۳۸ و۳۴۴-۳۷۵.

حتی استعمال شیوهٔ تأویل در تفسیر آیات که در مورد صفات الهی معتبر شناخته می‌شود ، به‌کلی قدغن است . از سوی دیگر ، رد نشوز جسمانی معادل قبول ابدیت دو اصل روح وجسم است که انسان از آن ساخته آمده و نتیجه جبری اصول منتجه از فلسفه می باشد.

سوای سه اصل مورد بحث،فلاسفه در بقیهٔ آراء خود بافرق اسلامی و بویژه بـا معتزله قرابت فکـری دارند[1] فلاسفه به‌سان معتزلـه ، صفات الهی را انکار و قایل به نظریه علیت هستند یعنی معتقدند که علل واحده ، به‌طور جبری و اجتناب‌ناپذیر، معلولهای واحد دارند (نظریه تولد[2]). وجه مشترك دیگر آنان، انکار معجزات وکرامات انبیاء و اولیاء است[3]. به نظر غزالی، داشتن نظریاتی این‌چنین برخلاف سه‌موردی که قبلا ذکر شد، موجب خروج از دین و تحمل مجازاتهای تبعی ناشیه از آن است . در اینجا مسأله تکفیر مطرح می‌شود که ماآنرا درصفحات بعدی مطالعه خواهیم کرد.

غزالی در رد فلاسفه ، استدلالات خود را بر عقل و شرع پایه می‌گذارد. برای تفسیر شرع، براعتقادات مکتب اشعری تکیه می کند . در این طریق ، وی تنها یك الهی‌ی صرف نیست بلکه مرد اخلاق و مـرد فقه نیزهست و برای نتایج علمی مفاهیم نظری، اهمیت فراوان قائل است.

درمقدمهٔ تهافت، غزالی تصریح می کند که آنچه اورا به‌ردفلاسفه واداشته ، صرف ملاحظات نظری نبوده بلکه بیشتر به‌لحاظ نتایج عملی آن نظریات است . وی در اعترافاتش از قلت عده فلاسفه‌ای که تکالیف دینی را انجام می‌دهند و از منهیات می‌پرهیزند شکایت می کند و تکبر و خود-

۱- تهافت، ۳۷۶-۳۷۷.

۲- تهافت، ۲۷۰-۲۷۱.

۳- تهافت، ۲۷۱-۲۹۶.

پرستی آنان را مورد انتقاد قرار می‌دهد[1].

درهمین کتاب تهافت، غزالی به‌طور مبهمی از کتاب دیگری به‌نام کتاب معیارالعقل که قبلاً نوشته یا در دست نوشتن داشته، نام می‌آورد و به خواننده توصیه می‌کند برای فهم بهتر تهافت و آشنایی با اصطلاحات فلاسفه در زمینهٔ منطق وعلم‌الانسان بدان رجوع نماید[2]. کتاب دیگری که‌از آن یاد شده ، کتاب معیارالعلم است که تاریخ نگارش آنرا به طور عموم سال ۱۰۹۵/۴۸۸ یعنی در فاصلهٔ پایان تهافت و ترك بغداد دانسته‌اند . در معیارالعلم، غزالی می‌گوید آن را بدین سبب نوشته که اصطلاحات استعمال شده درتهافت روشن ومشخص شده باشند و در پایان آن، ازکتاب دیگری اسم می‌برد به نام میزان العمل که در صفحات بعدی، از آن یاد خواهیم کرد[3] .

غزالی ، همچنانکه خود می‌گوید درتهیه معیارالعلم هدف وسیع‌تری را تعقیب می‌کرده و می‌خواسته کتابی نوشته باشد در اسلوب منطقی که به‌کمك آن، بتوان به‌یقین علمی رسید. در مقدمه آن، وی ازچهارکتاب دیگر یاد می‌کند که قبلاً در همین زمینه نوشته است . تصور می‌رود این چهارکتاب متعلق به‌دوران قبل از اقامت وی دربغداد باشند[4].

معیارالعلم کتابی است در منطق وتا اندازهٔ زیادی تحت تأثیرمنطق ابن‌سینا قراردارد . دراین کتاب ، غزالی با تسلط کامل ، فرهنگ فلاسفه ، قیاس، حد [منطقی] و بالاخره درجات استدراك را یکی پس‌ازدیگری مورد

۱ــ تهافت، ۵.

۲ــ تهافت، ۱۷.

۳ــ راجع به‌کتاب معیار به Chronologie, 25–26 و Oeuvres, 70–71 (n°18) رجوع کنید .

۴ــ معیار، ۲۷.

مطالعه قرارمی‌دهد.

غزالی به منطق از دیدگاه یك فقیه یا متشرع که به اصول شرع توجه خاصی دارد، توجه کرده و آن را به کار برده است. در این طریق، وی می‌خواهد مراتب و درجاتی را که برای تفسیر و تعبیر صحیح شرع لازمست تعیین و مشخص سازد. و نیز تمییزی قائل شود میان مسائلی که به آنها به یقین می‌توان رسید و مسائلی که یقین در آنها راه نداشته و باید به ظن اکتفاء نمود. قصد دیگروی آنست که منطق شرعی یافقهی را درقواعدعمومی منطق جای‌دهد تابدین‌وسیله تضادی را که بنابه‌عقیدهٔ معتزله میان عقل‌وشرع وجود دارد ازمیان بردارد. برای وصول به‌این هدف، غزالی دراستدلالات خود امثله و دلایل بسیاری از فقه، رشته مورد توجه آن زمان اخذ می‌کند[1].

اخلاق و سیاست درمیزان: در منقذ، غزالی نقل می‌کند که پس از مطالعات علوم دینی به تصوف گراییده است[2]. در مستصفی مجدداً مسأله تربیت فکری خودرا از سرمی‌گیرد و می‌گوید که از سنین کودکی به‌مسائل فقهی علاقه خاصی داشته است. زیرا: «فقه چه از جهت معنوی وچه از نظر مادی، مزایای مهمی دربردارد.»[3] و چنین ادامه می‌دهد که «تعداد قابل ملاحظه‌ای کتاب درفقه اعم از فروع واصول نگاشتم، سپس به‌علوم مربوط به حیات اخروی ومسائل مربوط به‌اسرار عمیق دین علاقه پیداکردم و در

۱ــ نظریه تضاد عقل وشرع را بعضی به‌ابوالهذیل علاف نسبت‌داده‌اند. به کتاب ما Schismes ، صفحات ۱۰۲ــ۱۰۳ نگاه کنید. ابوالهذیل علاف (متوفی به سال ۸۴۱/۸۵۰) طرفدار مکتب اعتزال است که در اثبات اصول عقاید مکتب خویش کتابی به‌نام کتاب الحجج نگاشته است. م. م.

۲ــ منقذ، ۹۵/۳۵.

۳ــ مستصفی، یکم، ۳ــ۴.

این مورد نیز کتبی نگاشتم بسیط مثل کتاب احیاء وکتبی نوشتم وجیز مثل کتاب جواهرالقرآن وکتبی دیگر نوشتم که درمیانهٔ این دو قرار داشت مثل کتاب کیمیای سعادت»[۱].

درصورت بالا ، غزالی ذکری ازکتاب میزان‌العمل نمی‌کند. این کتاب‌را حکمت هاشم به‌طرز ارزنده‌ای به‌فرانسه ترجمه‌کرده‌است. اصالت این کتاب وتعلق آن به غزالی به طرزی که این اثر بدست ما رسیده ، گاهی مورد تردید وشبهه واقع شده است. اما به‌نظر ما در اصالت میزان‌العمل شکی نیست، منتهی باید تاریخ نگارش آنرا معلوم ساخت . به‌نظر حکمت هاشم، محقق‌عالیقدر آثار غزالی، کتاب مذکور کتابی‌است متأخر که‌نگارش آن درفاصله سالهای ۱۱۰۲/۴۹۵ و۱۱۱۱/۵۰۵ انجام یافته است . زیرا مسلم است که میزان بعد از پایان پذیرفتن منقذ (به نظر عامه محققان سال ۱۱۰۶/۵۰۰) نوشته شده است.

بنابراین ، میزان‌العمل را باید متعلق به دوران بازگشت غزالی به‌تدریس رسمی دانست. دراین فرض، این کتاب بهترین و مهمترین وسیله مطالعهٔ تحول روحانی غزالی وبه‌تعبیر دقیقتر ارزنده‌ترین سندی است برای دریافت حالات درونی وی درسالهای آخرعمر. مثلا درهمین کتاب، غزالی بی آنکه تا حد انکار رستاخیز جسمانی پیش رود ، نسبت به وجود لذایذ جسمانی درعالم دیگر تردید کرده است[۲].

به‌نظرما، میزان‌را تا این حد متأخر دانستن صحیح نیست. زیرا اگر چنین می‌بود، می‌بایست میزان از احیاء که بزرگترین اثرغزالی بشمار می‌رود، ذکری ویا نقلی کند وحال آنکه چنین نیست. به‌عقیدهٔ ما میزان در

۱ــ مستصفی، یکم، ۴.

2— Critères, introduction, xv.

مجموع آثار غزالی یك مرحله بینابین است ودرمیانه آثار مربوط به اقامت دربغداد و آثارمتعلق به دوران گوشه گیری نوشته شده است. بسان احیاء، غزالی درمیزان جای وسیعی به علم القلب میراث حسن بصری و به «طریقت صوفیان» اختصاص می‌دهد[1]. «طریقت صوفیان» در واقع نوعی شیوهٔ روحانی و اخلاقی است که به وسیلهٔ آن، سالك طریقت خود با تجربهٔ شخصی (معرفة) محتوای پیام وحی شده را درمی‌یابد وسپس مریدانرا بطور مفیدی در دین ودنیا ارشاد می‌کند.

غزالی، شیوهٔ صوفیان را بنا به عادت همیشگی‌اش غالباً با ذکر تجربیات شخصی خود مشخص می‌سازد. مثلاً دربارهٔ گرایش خویش به تصوف چنین می‌گوید که پس ازآنکه به‌طریقت صوفیان تمایل حقیقی پیدا کرده ازیکی ازمقامات صوفی که نامش را ذکر نمی‌کند ولی می‌توان حدس زد که آن مقام، فارمذی بوده است خواسته تا او را راهنمایی کند واین مرشد، وی را از قراءت مستمر قرآن نهی می‌کند و به‌او نصیحتی می‌نماید که غزالی آنرا به‌هنگام ترك بغداد به‌خاطرداشته است و آن نصیحت این است که باید خود را ازهرگونه پیوستگی با این دنیا، با پدر و مادر، با فرزند، با ثروت، باآب وخاك، با علم ومقام آزاد کرد وسپس درگوشه‌ای زاویه‌گزید و درآنجا به‌انجام فرایض و رواتب پرداخت. برای آن که فکر مستمراً متوجه ذات حق باشد، باید اسامی حق‌را دائماً یاد کرد (ذکر) ودر انتظار درخشش‌های درونی (فتوح) بود که ذات حضرتش فقط به مقربان درگاه خویش عطاء می‌فرماید[2]. با این همه، غزالی طریقت صوفیان را به صورت مطلقی تحمیل نمی‌کند و پذیرش آن را به درجهٔ استعداد و

۱- میزان، ۳۰، ۳۴-۳۳/۳۸-۱۴۶/۱۶۱.

۲- میزان، ۳۱/۳۴.

آمادگی روانی افراد وامی‌گذارد[1].

غزالی، طریقت صوفیان را به‌طریقت متألهین و به‌خصوص متألهین اشعری مسلك‌گره می‌زند[2]. وازاین رویه هیچ‌گاه باز نمی‌گردد. به همین‌سبب وی با تفسیر مقصور و تنگی‌که عموماً از مذهب می‌شده، مخالف است. به‌نظروی، عالم واقعی آنکس نیست‌که نظریات یك مذهب را یکجا بطور خشك وسربسته بپذیرد. حال خواه این مذهب، مذهب معتزله باشد یا مذهب اشاعره. به عکس عالم واقعی آنکس است‌که باکوشش وتعمق شخصی (اجتهاد) بتواند در چهارچوب ثروت فرهنگی اسلام، حقیقت مخصوص به خود را سازنده آید[3].

همانطورکه بعدهاابن‌تیمیه متذکر می‌شود[4]، دامن غزالی‌ازگذرگاه فلسفه «ته رنگ فلسفی» برداشته واین مطلب از تعریفی‌که غزالی در میزان از اخلاق می‌کند به سهولت استدراك می‌شود. او اخلاق را برعلم‌الانسان و به‌ویژه برقائمه نفس استوار می‌داند.

بنابرآن چه‌گذشت می‌توان‌گفت میزان‌کتابی است اخلاقی مبتنی براین اصل‌که صفات نیك وبد را شرع تعیین نموده و بهترین طریق، طریق واسط و راه اعتدال است. براین اساس، غزالی نظریه اخلاقی خود را برحکمت وشجاعت وعفت وعدالت، چهار فضیلتی‌که ریشهٔ یونانی دارند پایه می‌گذارد[5]. در میزان، سیاست به‌عنوان نتیجه و ادامهٔ دین و اخلاق، جای مرکزی را اشغال‌کرده است. به‌اعتقاد غزالی، سیاست فنی است‌که

۱ـ میزان،۳۴/۳۸.

۲ـ میزان، ۱۴۶/۱۶۱.

۳ـ میزان۱۴۶/۱۶۱.

4— Essai, 82.

۵ـ میزان، ۵۶/۶۳-۵۷/۶۲.

رویه‌های مطلوب‌را درموقعیت‌های عینی‌حیات، تعیین‌می‌کند. هرانسانی در رابطه با موقعیت‌اش، صاحب سیاست است اعم از آن‌که حوزه وقلمروی اجرای‌آن به‌مسائل‌شخصی‌وفردی‌منحصر باشدویا به‌رهبری‌دولت‌وحکومت. دین و سیاست حکم دوهمزاد را دارند. دین اساس است و قدرت نگهبان آنست[1]. باز درنظریهٔ‌مربوط به‌مشاغل‌وحرف‌که غزالی دراین جاطرح ودر احیاء نیزبدان‌اشارت‌می‌کند[2]، وی سیاست‌را جزولازم‌ترین مشاغل حیات و جامعه می‌شناسد وحتی شریف‌ترین آنها می‌داند[3]. ولی‌سیاستی که موردنظر اوست، سیاستی است براساس عدالت و در این مورد، واقع بینی علمی غزالی‌را وادارمی‌کندکه درمیزان تصریح‌کندکه انطباق سیاست بر عدالت بیشتر یك‌آرزوست تایك واقعیت. وی می‌نویسد: «عدالت یکی از فضایل نیست بلکه مجموعهٔ‌آنهاست. مثلاً وقتی درادارهٔ مملکت، تعادل پسندیده (ترتیب محموده) میان پادشاه، سپاهیان و رعیت برقرار شود به نحوی‌که اولی‌بصیروقاهرباشد،دومی‌نیرومندومطیع‌وسومی‌فرمانبردار،دراین‌صورت می‌گویند عدالت‌مستقرشده‌است.حال‌اگرشرایط‌فوق‌بعضاًوجودداشته‌باشند، نمی‌توان‌گفت عدالت برقرار شده است. همین مطلب درموردآدمی صادق است. اگر فضایل آدمی هم‌آهنگ ومتعادل باشند عدالت وجود پیداکرده است. بعلاوه‌تعادل درخصایل، جبراً به‌تعادل درروابط با دیگری وبه‌عبارت دیگر به‌تعادل درمعاملات ونیز تعادل درسیاست منتهی می‌شود و در واقع این‌دو تعادل، نتیجهٔ یکدیگرند. بدین ترتیب، می‌توان اصطلاح عـدل را

۱ــ میزان ۸۷/۷۸. [این مطلب درنصیحة‌الملوك به عین‌عبارت چنین‌آمده است: «ونیکوترین چیزی‌که پادشاه را باید، دین درست است زیراکه دین و پـادشاهی چون دوبرادرند از یك شکم مادرآمده ... ص۱۰۶]. م. م.

۲ــ میزان، ۱۰۵/۹۶.

۳ــ میزان، ۱۰۶/۹۷.

به تعادل رضایت بخش (ترتیب محموده) تعبیر کرد . خواه این تعادل در خصایل باشد یا در رابطهٔ با دیگری یا در اداره مملکت[۱].

به‌نظر غزالی ، درعدالت در روابط با دیگری یعنی رعایت حد واسط میان مغبون شدن و مغبون کردن ـ یعنی گرفتن آنچه راکه حقاً باید گرفت ودادن آنچه راکه باید داد ، درصورتی که غبن معامله‌ای است که در آن یك طرف زیاده بگیرد و طرف دیگر زیاده بدهد[۲]. «عدالت در سیاست عبارتست از استقرار ترتیبی میان اعضای جامعه بسان ترتیبی که در اعضای بدن آدمی وجود دارد، به‌نوعی که جامعه از طریق ایجاد هم‌آهنگی و همکاری میان اعضای ترکیب دهنده‌اش بتواند به هدف اصلی (غرض مطلوب) خود یعنی به ساختن جامعه‌ای که بسان نظم وترتیب بدن انسان کار کند موفق آید . بدین نسق، مردم به طبقاتی تقسیم می‌شوند : طبقه‌ای که دیگران به‌آن خدمت می کنند واعضای آن طبقه خدمت کسی را نمی کنند ، طبقه‌ای که فقط خدمت می کند وکسی به اعضای آن خدمت نمی کند و بالاخره طبقه دیگر که متقابلاً به‌یکدیگر خدمت می کنند»[۳]. «عدالت بین دو رذیلت قرار نگرفته ، بلکه تنها نقطهٔ ضد یك رذیلت است: جور. زیرا میان نظم و بی‌نظمی وسط وجود ندارد واگر آسمان ها وزمین، اینچنین استقرار یافته‌اند بدین سبب است که ترتیب عالم شبیه ترتیب واحد است ، یعنی ترتیبی که درآن قوا و عوامل متعاون یکدیگرند»[۴] .

نتیجه‌آنکه، انسان و جامعه باید از غایتی تبعیت کنند که درماورای آنها قرارگرفته است. این غایت را دین بآنان عطاء می کند وآن سرنوشت

۱ــ میزان، ۶۲/۷۰.
۲ــ میزان، ۶۲/۷۰.
۳ــ میزان، ۶۲/۷۰.
۴ــ میزان، ۶۲/۷۱.

اخروی آنانست. زیرا خوشبختی آدمی بستگی به نتیجه اعمال وی دارد و نه به متعلقاتی که دراین دنیا بدست آورده است. چون دنیویات چه اخلاقی، جسمانی ویا اجتماعی نظیر خانواده، ثروت، حسب و نسب وقدرت همگی دارایی‌های سست یا وگذرایی هستند ونمی‌توانند غایت حیات آدمی باشند ولـی می‌توان از آنها به عنوان وسیله برای وصول بهتر به‌هدف نهایی که تحصیل صلح و خوشبختی از راه خدمت به خداوند است استفاده نمود[1].

سوم: مستظهری

تاریخ وکیفیت مستظهری: غزالی چه به‌لحاظ تربیت فقهی وچه به‌جهت توجهی که به‌افکار فلاسفه داشته ونیزچه به مناسبت شوقی که از دیر زمان نسبت به معرفت از خود نشان می‌داده، مسأله سیاست را در سطح نظری مورد مطالعه قرار می‌دهد. بدین نحو است که مسائلی نظیر حاکمیت، ریشه وغایت قدرت، روابط میان دین و دولت، توجه او را به خود جلب کرده است. از سوی دیگر، شگفت به نظر می‌رسید اگر غزالی که معتقد بههم آهنگی ذاتی وپیوسته علم وعمل بوده و این دو را دریکدیگر فرورفته می‌دیده، مسأله سیاست را در قالب شواهد زنـده و در رابطه با وضعیت سیاسی که وی شاهد آن بوده‌است، مد نظر قرار نمی‌داد. درهرصورت به‌نظر او شناخت واقعی، اعم از شناخت عقلی و حسی از طریق باطن به عمل می‌آید و باطن است که موضوع شناسایی را همچنانکه با تجربه می‌توان دریافت، درمی‌یابد.

امردیگری که موجب تعهد عمیق سیاسی غزالی گردیده، موقعیت اجتماعی او بوده است: درمقام مدرسی نظامیه مشهورترین مدرسه بغداد،

۱ــ میزان، ۷۶ــ۷۸/ ۸۵ــ۸۶.

و به مناسبت اعتمادی که با شخصیت ترین وزراء عصر به‌وی داشته و نیز به‌لحاظ مشورت‌هایی که در مواقع خطیر با وی انجام می‌داده ، غزالی در عمق سیاست غوطه‌ور بوده است. یکی ازآثار بزرگ او که حاصل ایام اقامتش دربغداد است ،گواه بردرگیری اوست در عالم سیاست . از این گذشته ، غزالی خود از همان صفحات اولیه کتاب به تشریح مقتضیاتی که موجب تحریر آن شده است می‌پردازد . در هنگام اقامتش دربغداد ، وی تمایل پیدا می‌کند که با نوشتن کتابی در دین ، به خلیفه مستظهر خدمتی کند. اما در انتخاب موضوع دچار تردید می‌شود ونمی‌داند چه موضوعی بیشترمی‌تواند مورد توجه خلیفه قرارگیرد. بالاخره، خلیفه به دودلی غزالی خاتمه می‌دهد واز وی می‌خواهد تاآن کتاب را در رد باطنیه بنویسد[1] .

این کتاب اندرزنامه نیست که مؤلف به‌موجب تکلیف امر به‌معروف ونهی از منکر نوشته باشد، بلکه کتابی است درفرماندهی وآمریت.درباب چگونگی تألیف مستظهری، غزالی درمنقذ جریان را قریب به‌آنچه دربالا آورده شد ، نقل می‌کند . اما میان دوبیان واقعه ، تفاوتهایی وجود دارد . شرحی که در منقذ آمده بدین صورت است : «در فکر نوشتن کتابی بودم دربارهٔ عقاید باطنیه. اتفاقاً درهمین زمان خلیفه ازمن خواست که دراین باب کتابی بنویسم و بدین نحو به شوق درونی‌ام، عامل خارجی افزوده شد . متون واقوال طرفداران تعلیم را جمع آوردم ومطالب جدیدآنان راکه با گفته‌های باطنیان اولیه اختلاف داشت در مد نظر قراردادم و بدین قسم ، کتابی نوشتم منظم که در آن به‌آراء باطنیان ، جواب‌های کامل داده شده است».

درمقدمه مستظهری، غزالی هدف را ازنوشتن آنچنین بیان می‌دارد:

۱ــ میزان، ۳.

«این کتاب[1] نوشته شد تا هم به‌کار متخصصان آید که خواهان استدلال عقلی‌هستند وهم برای عامه مردم مفید فایده باشد، زیراهمه به‌چنین ردیه‌ای نیازمندند»[2]. درمورد کیفیت‌فنی کتاب، درهمان مقدمه متذکرمی‌شود که قصد وی پرهیز ازپرگویی ونارساگویی است. پرگویی موجب ملالت خواننده می‌شود ونارساگویی، خواننده را به مقصود نمی‌رساند.

در باب منابع‌کتاب ، غزالی هیچیك از متون اسماعیلی را نقل نمی‌کند. گرچه درمنقذ در دومورد از رسائل اخوان الصفاء[3] یاد می‌نماید، ولی هم‌چنانکه گفته شد وی نویسندگان آنها را باطنی نمی‌داند ، بلکه فیلسوف می‌شمارد[4] مع‌ذلك بعید به‌نظر نمی‌رسد که غزالی‌درتهیه مستظهری به متون اسماعیلی رجوع نکرده باشد. اما مسلم آنست که وی ، پیروان فرقه باطنی را مورد سؤال قرارداده واز وجود «دعوة قدیمة» آگاهی‌داشته و«دعوة جدیدة» راکه با قیام ابن صباح جهش می‌گیرد می‌شناخته است . به علاوه می‌توان ادعا کرد کسانی را که غزالی تحت نام نابتةالزمان «علفهای هرزۀزمان» نامیده است، در واقع‌همان هواخواهان «دعوة جدیده» هستند[5].

بنابراین منابعی‌که غزالی در مستظهری ازآنها یاد می‌کند کتبی هستندکه قبلاً در مورد باطنیان نوشته شده و غزالی ازآنها اطلاع داشته است. بی‌آنکه قصدتاریخ نویسی داشته‌باشد، بدواً ازکتب تاریخی‌استفاده

۱ـ منقذ، ۸۵-۲۸/۸۶.

۲ـ مستظهری، ۷-۸.

۳ـ مستظهری، ۸-۹ .

۴ـ منقذ، ۸۳-۲۶/۸۴-۲۷ .

۵ـ مستظهری، صفحات ۹ و۴۲.

کرده وسپس نوشتجاتی را مورد استناد قرار داده که در رد باطنیان نوشته شده و در آنها از مواردی صحبت به میان آمده که باطنیان ،آنها را از فلاسفه و طرفداران ثنویت اخذ کرده‌اند . این قبیل کتب ، به هرحال نمی‌توانسته رضایت کامل غزالی را تأمین نماید . از این‌رو ، وی در صدد برآمده تا دربخش اول کتاب خود ، ابتدا عقائد باطنیان را تشریح نموده و رد کند و در بخش دوم ، مشروعیت خلافت مستظهر را بـه اثبات برساند[1].

عامهٔ محققان، تاریخ نگارش مستظهری را بین تاریخ به خلافت رسیدن مستظهر (۱۸ محرم سال ۷/۴۸۷ فوریه ۱۰۹۴) و تاریخ عـزیمت غزالی از بغداد (ذوالقعده سال ۴۸۸/ نوامبر ۱۰۹۵) یعنی در فـاصله بیست ماه قـرار داده‌اند . ام بوییژ M. BOUYGES ، بر اساس دستنوشته شمارهٔ ۲۹۲۱ کتابخانه فاتح استانبول، تاریخ اتمام تهافت را دهم‌محرم سال ۴۸۸/ بیستم ژانـویه ۱۰۹۵ تعیین نموده و براین قرار چون نگـارش تهافت و مقاصد درطی سال ۲۱/۴۸۷ ژانویه ۱۰۹۴-۱۰ ژانویه ۱۰۹۵ پایان پذیرفته وتاریخ نگارش مستظهری متأخر برتاریخ نگارش آندومی‌باشد، بنابرایـن می‌توان‌گفت که مستظهری درطی سال ۱۱/۴۸۸ ژانویه ـ ۳۰ دسامبر ۱۰۹۵ تحریر یافته است[2].

دراینکه مستظهری متعلق به اواخر دوران اقامت غزالی در بغداد است تردیدی نیست. ولی تاریخ دقیق نگارش آن معلوم نیست . می‌تـوان حدس زدکه احتمالاً مستظهری پس از مرگ مستنصر، خلیفه فاطمی نوشته شده است (۱۸ذوالقعده سال ۲۹/۴۸۷ دسامبر ۱۰۹۴). تاریخ ۴۸۷ صحیح‌تر

۱ـ مستظهری، ۹ـ۱۰ .

2– Chronologie, 30–32 (no 22). — Oeuvres, 83–84.

به‌نظر می‌رسد زیرا در ابتدای آن سال، مستظهر به‌خلافت رسیده و در اواخر آن مستنصر از دنیا رفته است. از طرف دیگر، غریب می‌نماید که غزالی برای نگارش آن تا سال ۴۸۸ صبر کرده باشد در حالی که مستظهری تنها کتاب ضد باطنیان نیست، بلکه کتابی نیز هست در دفاع از خلافت مستظهر که قبول و رسمیت آن از همان بدو امر به مشکلاتی برخورد کرده است [و تثبیت آن احتیاج به کمك داشته است].

همانطور که گفته شد، مستظهری دارای جنبه‌های متعدد است. مطابق طریقه مرسوم در ادبیات اسلامی چه قبل و چه بعد از غزالی، مستظهری کتاب تشریح فرق مختلفه است. سپس مسائل حقوق عمومی در آن تشریح شده و بعد، از رفتار سیاسی بحث شده است. غزالی، کتاب را با بیانیه‌ای به‌طرفداری از خلافت مستظهر پایان می‌دهد.

مستظهری، کتاب فرق: مستظهری در بخش اول خود، کتاب فـرق است. در این بخش است که غزالی در دنبال بسیاری از علمای دیگر به‌رد مکتب باطنیه و آراء علمای باطنی مـی‌پردازد. باید یادآور شد که نظام فاطمیان در سالهای قبل از تألیف مستظهری، یکبار در سال ۱۰۱۲/۴۰۲ در عصر قادر و بار دوم در سال ۱۰۵۲/۴۴۴ در زمان قائم، به‌صورت بیانیهٔ رسمی و با امضای چند نفر از علمای امامی و سنی بغداد، محکوم اعلام شده است[۱]. در تهیه مستظهری، غزالی از کتاب کشف‌الاسرار نوشته ابوبکر باقلانی (متوفی به‌سال ۴۰۳) و محتملاً از کتاب فرق اثر ابومنصور بغدادی (متوفی به سال ۴۲۹) استفاده کرده است[۲].

در نظر غزالی، باطنیان کسانی هستند که بطور کلی برای قـرآن

۱ــ دربارهٔ این دو بیانیه، نگاه کنید به کتاب Schismes صفحات ۱۶۷ و ۱۷۲.

۲ــ احیاء، دوم، ۱۲۲.

معنای باطنی قائلند ومی‌گویند انبوه بی‌فرهنگ مسلمانان فقط معنای تحت لفظی، علامت‌ها و نشانه‌ها را درك می‌کنند ، درحالی‌که نخبگان علماء واقعیت‌های عمیق و نهفته درآنها را درمی‌یابند . به‌نظر باطنیان، کسی‌که نتواند خود را از قید بندگی عبارات و الفاظ رها سازد و در جوهر متون مُنزَل رسوخ کند ، آنکس در میان غل و زنجیر محبوس می‌ماند . به‌زعم باطنیان، فرایض دینی درحکم همین غل و زنجیرها هستند[1].

چنین تعریفی از باطنیه به اینجا منتهی می‌شودکه‌آنان را در طبقه منکران شرع (اباحیه) جای داد ولو آنکه بعضی ازآنان در تفسیر باطنی قرآن، برای عبارات‌آن نیزارزشی قائل باشند ورد فرایض دینی راصحیح ندانند.

غزالی بازهم‌جلوترمی‌رود ودرقالب کلی که همانند اکثریت‌قریب به‌اتفاق علمای‌تسنن برای باطنیان ساخته، فرقه‌های‌گوناگونی را به‌نام‌باطنی درآن‌جای می‌دهد. فرقه‌هایی که ازنظرتاریخی، روابطشان بایکدیگرروشن نیست و به هرحال تعلق بعضی ازدسته‌ها به باطنیان، مورد تکذیب فاطمیان قاهره واقع شده است. قالبی که غزالی می‌سازد، لبریز است ازفرقی نظیر قرامطه (یا قرامطیه) که حمدان‌بن قرمط یکی از اولین مبلغان آن بوده ، خرمیه ، به‌قیادت بابك‌که هدف‌آشکارش عدم اجرای فرایض دینی بوده ـ اسماعیلیه‌که در هرپایگرد زمانی معین [سیکل] برای هفتمین امام ، همان خصوصیاتی را قائلست که برای پیغمبر ـ سبعیه‌که با فرقه پیشین تفاوتی ندارد و درنظر امامت وستاره شناسی به عدد هفت اهمیت خارق‌العاده‌ای می‌دهد وبالاخره محمره‌که به‌لحاظ رنگ پرچم نهضتشان بدین نام‌خوانده شده است[2].

---

۱ ـ منظهری، ۴۶ـ۴۷.

۲ ـ منظهری، ۱۱ـ۲۰.

در میان عناوینی که برای باطنیان شماره شده ، عنوان تعلیمیه بیشتر مطابق ذوق غزالی است . زیرا به قول او «بیشتر با باطنیان کنونی تطبیق می کند». مبدأ حرکت تعلیمیه، اعتقاد به ناتوانی آدمی است در دریافت حقیقت و ضرورت پیروی از تعلیم امام معصوم برای وصول به آن . تعلیمیه رأی را به‌خاطر آنکه ، تکیه بر عقل جبراً به تضاد منتهی می‌شود محکوم و راه صحیح را فقط در تصدیق قول امام و تقلید از او می‌دانند[۱].

در بطن امر ، غزالی درمستظهری عقاید تعلیمیه یا باطنیه قاهره را به نوعی که در رسائل اخوان‌الصفاء وکتاب کرمانی به‌آنها برخورده است به‌باد انتقاد می‌گیرد. عقایدی که سر راست‌تر از آراء فلاسفه اورا به‌شناخت گونه‌ای نظریهٔ سیاسی هدایت می کند . نظریه‌ای که هدف آن ، تنزل نقش نبوت و پایین آوردن ارزش شرع مُنزَل است.

نظریه تعلیمیه درمستظهری: به‌اعتقاد تعلیمیه ، پیغمبر بشری است که خداوند به‌او ملکهٔ فوق‌العاده‌ای عطاء نموده که می‌تواند با عقل کل یکی شود و بدین وسیله دانستنی‌های استثنایی را تحصیل کند. جبرائیل که طبق احادیث ، وحی را به محمد ابلاغ می کرده در واقع یك موجود جسمانی نیست که ازآسمان به زمین نزول کرده باشد[۲]. بلکه جبرائیل یك علامت است و نزول او به زمین کنایه از آن است که عقل کل به صورت فیض در عقل نبی پخش شده است. بدین ترتیب بنا به‌ارادهٔ خداوند ، وحی ، عقل کل وعقل نبی را هم آهنگ می‌سازد به‌همان قسم که لازمهٔ بینایی ، وجود همکاری میان نور آفتاب و قوهٔ بینایی است (که خداوند مرکز آنرا در چشم قرار داده) بطوریکه، نابینا در روز روشن ، قادر به‌دیدن نیست و بینا

۱ـ مستظهری، ۱۷.

۲ـ مستظهری، ۴۱ .

درظلمت شب از دیدن محروم است.

قرآن کتابی است که پیغامبر آنچه را از طریق عقل کل اخـذ می‌کرده، به‌صورت الفاظ و عبارات در آن‌آورده است. بنابرایـن ، فقط به مقتضای معنای مجازی مـی‌توان گفت که قرآن کلام خداست[۱]. فقط وقتی که محمد و قرآن را ازهم جداکنیم، می‌توانیم بگوییم که قرآن‌تنظیم شده است. ولی چون قرآن به‌واسطهٔ عقل کل به‌محمد منتقل شده،بنابراین یك واحد غیرقابل تقسیم و غیرقابل انفکاك است و از این دیدگاه ، قرآن «باطن است و نه ظاهر». به‌عبارت دیگر، مجزای از تظاهر عینی‌اش،قرآن یك فکر خالص وزلال است. حال اگر نظر اول را قبول‌کنیم و بگـوییم قرآن‌کلامی است‌که به‌وسیلهٔ‌آن ، پیامبر خواسته است پیام خود را ابلاغ کند، دراین صورت این‌کتاب «ظاهری خواهد بود بدون باطن» ، به‌عبارهٔ اخری مجموعه‌ای خواهد بود از اصوات خالی ازمعنی[۲].

موضوع دیگر اینکه به اعتقاد تعلیمیه ، امامت دنبالـه و مکمل ضروری نبوت‌است. محمد مانند پیامبران پیشین درطول حیاتش نیاز به‌یك معاون داشته و این معاون شخص دیگری جزعلی، پسرعمو ودامادش‌نبوده است. درحیات پیغمبر ، علی باب‌العلم بوده وپس از رحلت پیامبر، وصی نبی‌وامام‌معصوم‌آدمیزادگان‌است.ملکهٔ نبوت که به‌پیامبرمنتقل‌شده، درحین انتقال (حلول)کامل نبوده است . پس از رحلت[۳] پیامبر است‌که این ملکه به‌علی وپس از او به‌فرزندانش منتقل شده تااینکه درهفتمین امام،محمدبن اسماعیل به‌حدکمال رسیده‌است. باامام‌مذکور، دورهٔ جدیدی‌آغازمی‌شود

۱ــ مستظهری ، ۲۱.

۲ــ مستظهری، ۵۵ــ۵۶ .

۳ــ مستظهری، ۲۳ .

و او شریعت تازه‌ای بـرای آدمیان می‌آورد که حاوی دستورات تازه و منکرات تازه‌ایست. شریعت مذکور مبطل وجانشین شریعت پیامبر است[۱]. بنابراین، ضرور است که در هرعصری، امام معصومی وجود داشته باشد تا وحی را تفسیر مشکـلات متون قرآنی واحادیث را حل و به‌طور کلـی معقولات را قابل‌فهم سازد[۲]. امامت تا پایان دنیا، به‌اخلاف پیامبر تعلق‌دارد وهرگونه وقفه‌ای دراین مورد، مناقض حقی‌است که آدمیان دریافتن‌هدایت ومشی برطـربق حقیقت دارند. گذشته از این، پیغمبر خودگفته است کـه «برای شما، قرآن و اهل‌بیت خود را برجای‌گذاشته‌ام»[۳].

امام همانند پیغمبر، معصوم بوده و از اعماق امور آگاهی دارد. تنها اختلافی که میان امام و پیغمبر وجود دارد آنست که اولی به خلاف پیغمبر وحی را به‌طور مستقیم اخذ نمی‌کند، بلکـه پس از رحلت پیغمبر جانشین ومفسر صالح و منحصر بفرد اواست. امام بمنظور اثبات‌وجودش به عموم مثل پیغمبر نیاز به‌داشتن نمایندگانی دارد. این نمایندگان به سه دسته تقسیم شده‌اند[۴]. دستهٔ اول را حجج تشکیل می‌دهند که دعاة اصلـی به شمار می‌روند و دوازده نفرند. وظیفهٔ اصلی حجج، ایفای نمایندگی‌امام در مناطق مختلفه است. چهار تن از دوازده تن باید همیشه پیرامون امام باقی بمانند و هیچگاه از او جدا نشوند. حجج دوازده‌گانه نیز نمایندگانی دارند به‌نام مأذون وفرستادگانی به‌نـام جناح که به‌ترتیب نمایندگـان دسته دوم وسوم امام محسوب می‌شوند. وظیفه دو دسته اخیررساندن اطلاعات

۱ــ مستظهری، ۴۲.
۲ــ مستظهری، ۷۵.
۳ــ مستظهری، ۷۶.
۴ــ مستظهری، ۴۲.

به‌امام و اجرای دستورات او است[۱].

بدیهی است که معنای شریعت درچنین مکتبی. با معنای آن در مکتب تسنن کاملاً متفاوت است. گرچه انجام فرایض دینی واجب است ولی نه به‌آنگونه که ابوحنیفه، شافعی، احمدبن حنبل و بانیان مذاهب دیگر تعیین می‌کنند. بلکه بایدآنها را به‌صورتی که امام دستور می‌دهد انجام داد[۲]. بدین ترتیب کسی که به نعمت تعلیمات امام توانسته است هدف غایی فرایض دینی را درك کند، موفق به‌رهایی خود ازقیدالفاظ وعبارات‌می‌گردد وانسان دون پایه را درالفاظ و عبارات به‌حال خود تنها می‌گذارد.

دستورات شرعی مربوط به حفظ نظم جامعه و خیرعموم، درمقام پایین‌تری از دستور اطاعت و وفاداری به‌امام قراردارند زیرا دین بیشتر اطاعت از یك فرد است تا اطاعت ازیك قانون[۳].

برحسب اعتقاد تعلیمیه، امام باید بطور جسمانی وآشکار وجود داشته باشد. زیرا قبول اختفاء یا غیبت امام به طریقی که فرق دیگر شیعه مدعی‌اند، مساوی است با پذیرش اختفای حقیقت و بالمآل عدم اطاعت و تجری نسبت به خداوند. [حال این سؤال پیش می‌آید که این امام حاضرو ظاهرکیست؟] جواب‌آن است که این امام مشروع، معصوم، عالم به اسرار خداوند، داور هرمرافعه، جانشین‌پیغمبر، عالم بی‌خطای تنزیل ومفسرباطن قرآن که‌آرائش آدمی را به‌یقین هدایت می‌کند، امام فاطمی قاهره است که همگی مکلف به‌اطاعت اویند[۴].

حال بهتر درمی‌یابیم که چرا غزالی بخش اول مستظهری را به ردّ

۱ـ مستظهری، ۴۲-۴۳.
۲ـ مستظهری، ۴۶.
۳ـ مستظهری، ۷۷-۷۹.
۴ـ مستظهری، ۷۳.

اسماعیلیه اختصاص داده، دربخش‌دوم به‌حقوق اساسی و دفاع ازخلافت بغداد درمقابل خلافت قاهره می‌پردازد.

مستظهری ، الرسیاسی . مستظهری ازجنبهٔ حقوق عمومی به‌وسعت احکام‌السلطانیه ماوردی نیست که به‌بررسی جمیع مناصب ومقامات عمومی بپردازد. منتهی همانندکتاب اخیر، مقام اصلی‌را یعنی مقام خلافت وامامت راکه درواقع مادر و منبع مقامات دیگـر محسوب میشود ، مورد بحث و بررسی قرارمی‌دهد. غزالی برآن‌است‌که ابتدا ضرورت عقلی ، طبیعی و شرعی وجود خلیفه یاامام رادر رأس‌امت نشان دهد و سپس شرائطی راکه برای به‌خلافت رسیدن لازم است معین سازد و اثبات کند که مقام خلافت بر اساس اصل تفویض قدرت ، منبع هرگونه مشروعیتی است و مقامات عمومی تنها به‌اعتبار ارادهٔ‌خلیفه معتبرهستند. زیرا خلیفه‌جانشین‌پیغمبراست و مأموریتش مـراقبت دین و ریاست بـرادارهٔ دنیاست. بـاتوجه به‌مطالب مذکور ، وجود خلیفه یا امام مشروع چه به‌لحاظ خصایل شخصی‌اش وچه به‌سبب‌نحوه تعیین‌اش، پایه واساس استمرار شرع محسوب‌میشود [۲].

سوای جنبهٔ مطالعهٔ فرق وحقوق اساسی، مستظهری کتابی است‌در رفتار سیاسی که درآن بطورجدی بیشتر برروی‌تکالیف رئیس‌جامعه انگشت گذاشته‌شده تابرروی‌تکالیف اعضای‌جامعه. بنابه‌سنّت ادبی‌زمان، مستظهری ازلحاظی شبیه کتبی است که خواسته‌اندآینـه و دستورالعملی برای رئیس جامعه‌باشند. اما ارزش مستظهری‌بیش‌ازآنست [که فقط‌به‌دادن اندرز اکتفا کند] . مستظهری نه‌تنها به رئیس جامعه ، محتوی و پایهٔ نظری قدرتش‌را یادآور میشود بلکه‌کیفیت و جزئیات خصایل اخلاقی و قواعدعملی کردار

۱ــ مستظهری، ۷۳ ـ

۲ــ مستظهری، ـ ۱۶۹ــ۱۷۰

را به‌وی خاطر نشان‌می‌سازد وتأکید می کند که‌فقدان‌خصایل وعدم اجرای آن قواعد ، خواه ناخواه به هلاکت او وانهدام مملکتش می‌انجامد . خلاصه آن‌که ، گرچه واقع‌بینی بخش بزرگی از سیاست را تشکیل می‌دهد اما سیاست نباید خارج‌از محدودهٔ دستورات اساسی‌دین و اخلاق انجام و اعمال شود .

مستظهری بایك بیانیهٔ سیاسی خاتمه می‌پذیرد . دراین بیانیه چنین آمده‌که مستظهر ، خلیفه بحق و جانشین خداوند برروی زمین است ، که امامتش با رعایت شرایط شرعی انجام‌گرفته و افراد ملزم به اطاعت ، یاری وهمکاری بااویند . وظیفه علماء آنست‌که درفتاوی‌شان، این نکته‌را متذکر شوندکه تصمیمات خلیفه درحکم تظاهرحق و حقیقت است و انتصاباتی‌که توسط او انجام می‌گیرد بالتمام شرعی و لازم‌الاجرایند [۱] . فروض کفایی که دروظیفه همگی مسلمانانست، چنانچه بوسیله خلیفه بطور معتبر وکامل انجام‌گیرد، احدی حق‌اجرای‌آنها راندارد.

در جمع ، میتوان گفت که کتاب مستظهری به آن‌گونه خلافت مطلقه‌ای میرسدکه پیش‌ازاو ماوردی در احکام‌السلطانیه، اساس‌آنرا تشریح کرده‌است .

نکتهٔ‌آخراینکه ، عبارات والفاظ سرشار ازمدح و ثنائی که غزالی برای مدح و تعریف از خصایل شخصی مستظهر بکار برده باعث شگفتی است. آدمی ازخود می‌پرسدآیا نویسندهٔ این‌عبارات، همان غزالی‌گوشه ـ گیراست‌که ناگهان، یکسره از دنیا وهرچه درآنست چنان پاك و راست دامن شست ؟ چون باتوجه به‌تملقاتی که درمستظهری‌آمده ، این‌توهم پیش می‌آیدکه‌نویسندهٔ آن یك‌درباری عجول‌است تایك مرد اخلاق یایك فقیه و

۱ ـ مستظهری، ۱۶۹.

متشرع. بااینهمه، نباید این‌مطلب را فراموش کرد که غزالی درزمان تنظیم مستظهری از اعتماد کامل خلیفه برخوردار بوده و برای اصلاح دولت به‌آن خلیفه، امیدبسیار بسته بوده‌است.

چهارم: اقتصاد.

از نظر تاریخ نگارش، کتاب اقتصاد بعد از تهافت ومستظهری و قبل‌ازاحیاء نوشته شده است. گرچه بعضی اقتصاد را به‌دوران بعدازعزیمت غزالی از بغداد نسبت داده‌اند اما تعلق‌آن به دوران اقامت در بغداد، صحیح‌تر به‌نظر می‌رسد. بوییژ BOUYG ES می‌نویسد: «پس از مدتها تردید، اعتقاد پیداکردم‌که غزالی اقتصاد را دربغداد نوشته است، زیرا از محتوای کتاب چنین بر می‌آید که مؤلف در زمان تحریر آن، اشتغال وگرفتاری داشته است معذلك اگر کسی آنرا مؤخر برسالهای بغداد بداند، دلیل قاطعی ندارم‌که خلاف آنرا اثبات کنم. ولی مسلم آن است‌که بین زمان نگارش اقتصاد و احیاء، فاصله زیادی وجود دارد. زیرا از یادی‌که غزالی دراحیاء ازاقتصاد می‌کند، چنین برمی‌آیدکه درزمان نگارش‌احیاء۔ کتاب اقتصاد از شهرت و معروفیت برخوردار بوده است»[1].

میان مستظهری و اقتصاد، چه ازنظر شکل وچه از لحاظ محتوی، اختلاف فاحشی وجود دارد. اقتصاد بعکس مستظهری، کتابی است در کلام به شیوهٔ اشاعره‌که درآن سعی شده تا بین حدیث و عقل نزدیکی و آشتی فراهم‌آید[2]. مثل هرکتاب‌کلامی، اقتصاد به سیاست پرداخته است و

۱ــ در بارهٔ کتاب اقتصاد، نگاه‌کنید به Chronologie, 33—34 (n° 24) و به Oeuvres, 87—88.

۲ــ اقتصاد، ۲ــ۹.

به‌نحو ویژه‌ای در قالب مسأله یقین دینی و مسأله شکل انتقال قدرت که در حقیقت دو روی یك سکه هستند ، غزالی موضوع حاکمیت (ربوبیت) را مورد بحث و بررسی قرارداده است. می‌توان گفت که غزالی، چه در دوران گوشه‌گیری وچه درسالهای آخرعمر، به‌نظراتی که با دقت وایجاز دراقتصاد آورده، همچنان پای برجا باقی مانده است.

مسأله یقین دینی دراقتصاد: اقتصاد درکلام ، به طور محسوسی از همان نظمی پیروی می‌کند که مقاصد در معرفی آراء فلاسفه[1]. غزالی پس ازتمهید مقدمه‌ای درباب شیوهٔ نگارش کتاب وتذکر اهمیت و مقدارکلام، مسأله وجود خدا را طرح نموده ودراین باب، به‌ترتیب موضوعات مربوط به جوهر، صفات وافعال الهی را مطالعه می‌کند. باید خاطرنشان ساخت که قصد اصلی اوازاین مطالعه ، دفاع از قاهریت، تعالی وآزادی مطلق ذات الهی است.

غزالی سپس به این نتیجه می‌رسد که برای شناخت خداوند ، برخلاف نظریه معتزله که عقل راکافی می‌دانند، آنچه ضروری و اجباری است وجود وحی است[2]. به‌اعتقاد غزالی ، تنها فرمان الهی به صورتی که درشرع آمده می‌تواند نظم ورابطهٔ حقوقی برقرار سازد و نه عقل. کارعقل آن است که اسباب فهم و استدراك این نظم را فراهم‌آورد[3].

در اقتصاد ، نظریه نبوت به حالت ابهام باقی مانده است . قبلاً غزالی درتهافت، فرضیات مربوط به ماوراء الطبیعه والهیات فلاسفه را رد

۱ــ اقتصاد ۳ــ۹۱ــ درباب ذات الهی، کتاب مقاصد نیز به بحث درباره ذات ، صفات وافعال الهی می‌پردازد.

۲ــ اقتصاد، ۸۶ــ۸۸ .

۳ــ غزالی این مسأله را در مستصفی ، یکم ، ۸۳ مجدداً مورد بحث قرار داده است .

کرده است[۱]. در اقتصاد برروی خصیصهٔ جهانی بودن رسالت پیغمبر تأکید می‌کند. خداوند پیامبرخود را به سوی همهٔ آدمیان فرستاده، به سوی عرب وغیر عرب، به سوی خسرو و قیصر وسلاطین دیگر و نیزبه‌سوی ضعیف‌ترین آدمیان[۲].

غزالی نظریه‌ای راکه قائل به‌تعویض ارادهٔ خداوند است ردمی کند وآن را مغایر کمال ذات او می‌داند. به‌عکس نسخ ارادهٔ خداوند را توسط ارادهٔ جدیدتر او می‌پذیرد. خدا می‌تواند اراده خود را در مورد یك اصل شرعی تغییردهد وارادهٔ دیگری کند. زیرا اوست که اعلم به‌مصلحت‌آدمیان است. اما نسخ‌آیات قرآنی به وسیله‌آیات قرآنی دیگرمورد قبول غزالی نیست[۳].

برای‌تعریف تصدیق دینی ، باید ابتداء مسأله یقین دینی را روشن ساخت وبررسی مسأله اخیر مستلزم تمییز میان شناسایی معرفتی وشناسایی عقلی درموضوعات دینی است[۴].

۱- در بعضی ازمسائل دینی، عقل به تنهایی و بدون‌کمك وحی برای استدراك واقعیت‌کافی‌است. نظیرمسائل مربوط‌به حدوث عالم، وجود خالق قادر عالم صاحب اراده و صاحب چهار صفت دیگری که اشاعره قائل به‌آنند وقبول‌آن به‌پذیرش قبلی‌کلام بستگی دارد[۵].

۱- راجع به مسألهٔ نبوت، به‌اقتصاد، ۸۴-۹۱ رجوع کنید.

۲- اقتصاد، ۹۱-۹۲.

۳- در مورد نسخ و بداء به‌اقتصاد، ۹۲ مراجعه کنید وآن را با مستصفی ، یکم ، ۱۰۷ مقایسه‌کنید.

۴- دربارهٔ تصدیق به‌اقتصاد، ۹۴-۹۵ رجوع کنید .

۵- راجع به‌کلام نفسی، نگاه‌کنید به‌اقتصاد، ۵۶ و۸۵.

۲ـ مسائل دیگری هستند که دریافتشان فقط با کمك شرع مُنزل میسر است و آنها عبارتند از : علومی که خدا از طـریق سماعی به پیامبرش و به انسانهای برگزیده منتقل کرده است. آخرت، مسائل قبر، نشوز، قیامت و پاداش و مجازات نهایی از این دسته علوم‌اند.[۱]

۳ـ دسته دیگری ازمسائل هستند که برای درکشان هم عقل لازم است وهم شرع. اما در صورت اختلاف میان این دو، رأی شرع قاطع خواهد بود[۲].

مسائل شرعی که عقل آنها را غیر ممکن تشخیص می‌دهد ، نباید باطل تلقی شوند بلکه برای فهمشان باید تفسیر استعاری (تأویل) را به‌کمك خواند. بدین ترتیب می‌توان مثلاً به‌تفسیر عقل احادیثی که درآنها خداوند به هیأت و صورت تعریف شده، توفیق حاصل کرد[۳].

بـالاخره آن‌گروه ازمسائل شرع راکـه عقل غیرمنطقی تشخیص نمی‌دهد، باید براساس دلایل معتبر تصدیق کرد. عین گفتهٔ غزالی این است : «برای تصدیق کافیست که عقل شئی را فی‌ماهو ، غیرممکن نبیند . بنابرایـن بـرای تصدیق امری، قبول مؤکد عقل ضروری نیست»[۴].

بنابرآنچه آورده شد ، می‌توان نتیجه گرفت که غزالی با وجـود اهمیتی که برای عقل قائل است اما جای اصلی را از آن شناسایی شخصی و تجربی یا به‌عبارت بهتر ازآن معرفت می‌داند . اعتقاد به برتری معرفت درحیات درکلیه نظریات سیاسی غزالی منعکس گردیده است .

۱ـ دربارهٔ مسائل مربوط به‌آخرت به‌اقتصاد ۹۵–۹۹ مراجعه کنید.

۲ـ اقتصاد، ۹۵.

۳ـ متشابهات ومسأله تأویل‌را باآنچه درهمین زمینه در روضه، یکم، ۱۸۵–۱۸۹ آمده است ، مقایسه کنید مستصفی، یکم، ۱۰۶.

۴ـ اقتصاد، ۹۵ .

سیاست درکتاب اقتصاد: غزالی سپس به مسأله خلافت و امامت می‌پردازد وتصریح می کند که این مسأله نه‌یکی ازمسائل اساسی دین است ونه‌بحث در موضوع آن، منحصر به‌بخش عقلی است. بلکه خلافت و امامت به شاخهٔ فقه، یعنی به بخش رفتار متعلق است. بعد چنین می‌افزاید که مسأله خلافت و امامت، آنقدر کشمکشهای متعصبانه برانگیخته که ارجح آن است که اصولاً بدان پرداخته نشود ولوگوینده به‌حقانیت قول خود، یقین داشته باشد. مع‌ذلك چون عرف براین قرارگرفته که یك فصل از کتب کلامی به موضوع امامت تخصیص داده شود و عدم پیروی ازعرف خرق عادت است، فلذا ما نیزچنین می کنیم[1].

انتخاب چنین‌رویه‌ای ازجانب کسی که درمستظهری با چنان حدت به مسأله سیاست پرداخته است عجیب می‌نماید ونشانهٔ تلخ‌کامی او از سیاست است. ولی غزالی در اقتصاد به‌هیچ وجه نظرات پیشین خود رادر زمینهٔ سیاست رد نمی کند بلکه استدلالات مطروحه درمستظهری را مجدداً بازگو می نماید.

گمان می‌رودکه در اقتصاد، غزالی به‌دوجهت مسأله سیاست را به‌طور مستقل مورد مطالعه قرار نداده است: یکی به خاطرآن‌که در این هنگام وی تصمیم خود را مبنی برقطع با زندگی سیاسی اتخاذکرده بود و دیگر بدان جهت که قصد وی آن بوده است که در درجهٔ اول، آراء باطنیان را درزمینهٔ اعتقادات اساسی ازقبیل شناسائی ذات الهی موردانتقاد قرار دهد وازاین دیدگاه، مسأله سیاست در درجهٔ دوم اهمیت واقع شده است. گذشته ازاین، آنچه درموضوع قدرت بیش ازهمه اهمیت و اعتبار دارد، مسأله چگونگی تعیین زمامدار نیست بلکه تعیین هدف و غایت

۱ــ اقتصاد، ۱۰۵–۱۰۷.

قدرت است.

غزالی دربخش مربوط به خلافت، سه مطلب را مورد مداقه قرار می‌دهد: بدواً در وجوب امامت بحث می‌کند وهمانطورکه در بخش دوم کتاب حاضر به‌تفصیل خواهیم دید، نتیجه‌ای که دراین باب می‌گیرد ودلایلی که ارائه می‌دهد منطبق با نتیجه و دلایلی است که درمستظهری آمده است. خلاصهٔ آنها این است که وجود امام واحد امری است ضروری و از باب وجوب کفایی، برجامعه فرض است که رئیس داشته باشد. ضرورت امامت یك ضرورت شرعی است ولی عقل نیزدرآن سهم دارد. نقش عقل عبارت است از تشریح مزایا و محاسن وجود امام و ذکر مضرات و بدی‌هائی که از ترك این اصل شرعی عاید جامعه می‌شود[1].

غزالی سپس بسان کتاب دیگرش مستظهری ، موضوع چگونگی تعیین امام را از نظر می‌گذراند. برخلاف کتب کلامی و حقوق عمومی که در آنها عادةً مسأله شرایط و صفات امام جدای از مسأله شکل تعیین او بررسی می‌شود، غزالی هردو را در بخش واحد مطالعه می‌کند[2]. این امر را نباید تنها یك مسأله اختلاف سلیقه ظاهری تلقی نمود بلکه قصد غزالی از این عمل، ساختن نظریه مختلط خلافت بوده است. به‌عبارت دیگر وی می‌خواسته از طریق گنجاندن خلافت و سلطنت در یکدیگر، هم به خلافت نفوذ و قدرت عملی لازم بدهد و هم آنرا برای جامعه به صورت بهتری قابل فهم سازد. فکر وطرح دراین مورد همان است که قبلاً در مستظهری آمده است و اصولاً غزالی در مجموعهٔ آثارخود، طرح همدوشی خلافت وسلطنت را تحت اشکال مختلف بازگو کرده است.

۱ــ اقتصاد، ۱۰۵.

۲ــ اقتصاد، ۱۰۶.

درپایان بخش سوم، اقتصاد به‌شیوهٔ مستظهری به بحث در بـاب امامت تخصیص داده شده و موضوع درجات و مـراتب صحابه و خلفای راشدین مورد بررسی قرارگرفته است. موضعی که غزالی نسبت به‌درجات ومراتب صحابه انتخاب می‌کند، موضعی‌است میانه. وی نه‌قائل به‌عصمت بعضی ازصحابه هست ونه‌زبان به‌بدگویی و انتقاد ازآنان می‌گشایـد و از پیغمبر نقل می‌کند که «اصحاب من‌درحکم ستارگانند، هرکدام رابه‌رهبری قبول‌کنید به راه راست هدایت شده‌اید». بنابراین،گفتهٔ پیغمبررا بایداصل قرارداد ونظرخود را نسبت به صحابه تغییرنداد مگربه‌دلایل معتبر[1]. غالب احادیثی که درمذمت صحابه‌آمده، ساختهٔ تعصب وعاری ازحقیقت‌تاریخی است. آن دسته از این احادیث که از نظر سند معتبر شناخته می‌شوند باید به محك عقل آزمایش شوند.گذشته ازاین ، بایدگفت‌که صحابه نه‌معصوم بوده‌اند و نه ازاشتباه وغفلت مصون. ایـن موضوع هم به‌کنار، ارجح آن است‌که‌آدمی اصولاً نسبت به مسلمانان حسن نظر داشته باشد ولو آن‌که آن نظر با حقیقت وفق نکند. این رویه بهتراست از سوء ظن داشتن حتی اگر شخص دراین امرمحق بوده باشد[2].

درموردافضلیت خلفای راشدین، غزالی‌معتقد به‌صحت نظمی‌است که خلفاء یکی پس از دیگری جانشین پیامبرشده‌اند. مع‌ذلك، قبول ایـن امر با یقین مطلق غیر ممکن‌است. زیرا یکی را بردیگری افضل دانستن ، معادل این معناست که خداوند در دنیای دیگر ، آن شخص را از شخص دیگر مقرب‌تر خواهد داشت . علم به‌این مسأله (غیب) متعلق به خداونـد است واگرخدا خواسته باشد، پیامبرخود را نیزازآن مطلع می‌سازد. روی

۱ــ اقتصاد، ۱۰۸ .

۲ــ اقتصاد، ۱۰۹.

این اصل، نمی‌توان به‌یقین گفت که سلسله مراتب خلفای راشدین به طور صد درصد براصل افضلیت محض استوار بوده‌است. دراین باب تنهاراه، پیروی از اجماع صحابه و پذیرش تصمیم دسته جمعی آنان است[1].

به‌تبعیت از رویه جاری درکتب کلامی، بخش آخر کتاب اقتصاد به مسأله تکفیر تخصیص داده شده است. تکفیر مسأله‌ای است سیاسی و عبارت است از تعیین شرایط حقوقی که به موجب آنها، مسلمانی به لحاظ عقاید ویااعمالش ازدین اسلام اخراج ویاازجامعه اسلامی کنارزده می‌شود. دراینجا غزالی از رویه بعضی از فرقه‌هایی که فرق دیگر را خارج ازاسلام می‌دانند انتقاد می‌کند[2]. به‌نظر او این گونه داوری مغایر با روح اغماض بوده وناشی ازخودبینی وانحصارجوئی است. به‌همین جهت، وی به‌منظور مبارزه با این نوع قضاوتها درصدد تعیین دقیق حد و رسم تکفیر برمی‌آید. دراین باب، غزالی از رویه علمای شرع دل خوشی ندارد و ازشیوهٔ آنان در مسأله تکفیر خرده می‌گیرد. زیرا به اعتقاد او، تکفیر مانند خلافت موضوعی است که هم با کلام ارتباط دارد و هم با فقه ارتباطش با فقه از این‌جهت است که فقه وضعیت حقوقی کافر را دراین دنیا مشخص می‌نماید. بنابراین، مثل هر حُکم دیگر تکفیر نیز باید براساس شرع ومنابع اساسی آن نظیراجماع، نقل و قیاس انجام گیرد ونه براساس عقل. زیرا عقل نمی‌تواند پایهٔ تکلیف شرعی قرارگیرد.

اصل شرعی در باب تکفیر آن است که هرکس که محمد را به دروغ‌گویی متهم کند، کافرمحسوب است و آتش جاوید را به‌خودخریده است. خون این شخص حلال ومصادرهٔ مالش جایز است. با این همه، با

۱- اقتصاد، ۱۰۸.

۲- اقتصاد، ۱۱۰-۱۱۲.

توجه به مقررات و احتیاط‌های بسیاری که در مسأله تکفیر وضع و توجیه شده، باید توجه داشت که اجرای آن یك امر استثنایی است که غالباً به بروز آشوب و کینه انجامیده است . غزالی تصریح می کند «که در بسیاری از موارد، کسانی که چوب تکفیر به‌دست می گیرند، کسانی هستند که در گرداب تعصب و کوربینی فرقه‌ای اسیر شده و دستورات دینی را یك طرفه اجراء می کنند»[1].

غزالی با داشتن چنین روحیه‌ای که ازیك سو وفادار به‌سنت‌است واز سوی دیگر طرفدار تعدد و تفاوت مذاهب ومکاتب نمی‌تواند در بغداد بماند وبالاخره آنرا ترك می کند.

پنجم: دلایل ترك بغداد.

ازبیان منقذ : غزالی در منقذ می‌گوید بدان سبب بغداد را ترك گفته که بحران پیچیده‌ای گریبان گیرش شده است (از تاریخ رجب ۷/۴۸۸ ژوئیه ـ ۷ ماه اوت ۱۰۹۵) . این بحران عقیدتی و فکری حدود سه ماه به طول می‌انجامد و بالاخره به‌تصمیم غزالی مبتنی برقطع علاقه همیشگی با دنیا و شروع عزلت و زندگانی معنوی منتهی می‌گردد . ولی بعد ازتردیدهای بسیار، «ازجاه ومقام ، از پول ، ازخانواده و از دوستان» یکسره می‌برد[2].

اگر به دیدهٔ واقع به اعترافات غزالی بنگریم ، نمی‌توانیم در صداقت گفتار او شبهه به خود راه دهیم ولی همانطور که غزالی اشاره نموده، تصمیم ترك بغداد به‌کلی عاری از علت سیاسی نبوده است. به‌نظر

۱ــ اقتصاد، ۱۱۰.

۲ــ منقذ، ۹۸/ ۳۷.

می‌رسد که موجب آن از یك طرف تمایل شدید به‌تعمق در خود بوده و از طرف دیگر غزالی می‌خواسته با دستگاه خلافت وقدرت که بدان زیاده آغشته بوده است ، فاصله بگیرد . گفتۀ بعدی وی مؤید این مطلب است . غزالی می‌گوید:

«چنین وانمودم که به مکه می‌روم وحال آن که قصد واقعی‌ام ترك همیشگی بغداد و رفتن به دمشق بود. از بیم آنکه سوءظن خلیفه و یارانم تحریك نشود ، مجبور شدم مقصود اصلی و هدف واقعی خود را اظهار نکنم»[1]. قول غزالی با وجوداختصارحاوی نکات مهمی است. ازیك‌طرف گویای این مطلب است که غزالی دراین زمان از اعتماد خلیفه همچنان برخوردار بوده است. ازیاد نبریم که غزالی کتاب مستظهری را به‌نام خلیفه مستظهر نوشته و در ضمن یادآوری مشکلات و تکالیف مقام خلافت ، همچون درباریان شتاب زده ، وفاداری صریح خود را مکرراً به شخص وی یادآور شده است . از طرف دیگر گفته غزالی کاشف این معناست که عزیمت به دمشق ، شهری که حاکم آن دقاق فرزند تتش بوده ، خوشایند مقامات بغداد نبوده است. درعوض رفتن به مکه امری کاملاً عادی شمرده می‌شده ودرتاریخ اسلام، بسیار بوده‌اند کسانی که برای فرار ازحوادث راه مکه درپیش‌گرفته و پس از انجام زیارت به مدینه رفته ودر آن جا به‌عنوان مجاور قبر پیغمبر،سال‌های سال مانده‌اند.

دیگر آن که عزیمت غزالی از بغداد موجب شایعات بسیاری می‌شده و به طوری که خود می‌گوید: «درمسألۀ ترك بغداد، آنان که درعراق بودند به من نکوهش‌ها می‌کردند. چون برای اینان غیرقابل تصور بود که کسی که به‌زعم ایشان به‌بالاترین درجات دینی رسیده، مقام وموقعیت خود

---

۱ ــ منقذ، ۹۸/ ۳۷.

را به علل دینی ترک کند وکان ذلك مبلغهم من العلم (النجم، ۳۰) و چون باور نمی‌کردند، حرف‌های گوناگون می‌ساختند و حدس‌های غریب می‌زدند. آنان که ازعراق دور بودند، تصور می‌کردند عزیمتم بنابه دستور و اشارهٔ مقامات بغداد انجام گرفته و محافل نزدیك به این مقامات که در نگاهداری من مصّر بودند و می‌دیدندکه به ماندن سخت بی‌علاقه‌ام، می‌گفتند خدا برما غضب کرده و به مسلمین و علماء چشم زخم وارد شده است»[1].

سخن و محتوای قول غزالی درخورتأمل است و نشان می‌دهد که عزیمت وی شایعات سیاسی فراوانی برانگیخته است. به نظرمی‌رسد در خارج ازعراق، این شایعه قوت گرفته که غزالی بغداد رابنابه‌دستورمقامات سیاسی ترک کرده است . مقامات خارج از بغداد یعنی برکیارق ، سلطان سلجوقی و اطرافیانش ، غزالی را مدافع سرسخت حاکمیت خلافت می‌دانستند و از این جهت خروج او را از بغداد،گونه‌ای نفی بلد تلقی می‌کردند. درمورد افکار عامه در عراق دونکته شایان دقت است : اول آن که غزالی وقع زیادی به‌عکس‌العمل علمای شرع نمی‌گذاشته. اینان آنقدر درجاه طلبی و خودبینی فرورفته بودندکه نمی‌توانستند قبول کنند ممکن است کسی به خاطر دلایل دینی از موقعیت شخصی خود درگذرد. دوم آن که تصمیم غزالی را باید نشانهٔ استقلال فکری او دانست. زیرا وی تصمیم خود را در شرایطی گرفته که جمیع مسلمین وجودش را درکنارخلیفه لازم می‌شمرده‌اند .

آخرین قسمت اعترافات، ازاین جهت که غزالی مشی خود را در دورهٔ قبل وبعد ازتصمیم به‌ترک بغدادتوجیه می‌کند حاوی جنبه‌های آموزندهٔ

۱ـ منقذ، ۹۹/ ۳۸.

بسیاری است. وی می‌گوید: «بغداد را رها کردم، هرچه داشتم پخش کردم وازدارایی‌ام چیزی برنگرفتم جزآنچه برای معیشت خانواده‌ام ضروربود. هرچه مال درعراق بدست‌آورده بودم وقف امور خیریه و مصالح مسلمین کرده بودم. در دنیا مالی را حلال‌تر ونیکوتر ازموقوفات اخیر ندیدم که عالم بتواند برای زن و فرزند خویش باقی بگذارد»[1].

از این بخش ازگفتهٔ غزالی نیزدومطلب عاید می‌شود: یکی این که غزالی درمدت اقامتش در بغداد در مقام ریاست نظامیه و نیز به مناسبت نقشی که به‌عنوان مشاورامورسیاسی خلیفه به عهده داشته، از رفاه درخوری برخوردار بوده است. دیگر این که «پول عراق»، پول مشروعی بوده‌زیرا از عـواید اوقاف نظامیه و عطایای خلیفه حاصل شده است. همانطور که ماوردی درکتاب احکام‌السلطانیه وغزالی در احیاء[2] بیان کرده‌اند، در مذهب شافعی، سواد (زمین‌هایی که از طریق جنگ به مسلمین تعلق یافته است) بنابه‌دستور عمر به‌اوقاف متعلق است. مالیات ارضی سالانه(خراج) که از متصرفین این‌گونه اراضی اخذ می‌شود، حکم فیئی (اموالی که منبع غیراسلامی دارند) را دارد و باید به مصرف مصالح عمومی، هزینهٔ سپاهیان، مواظبت مرزها، ساختن مساجد و پل‌ها، حفر قنوات، مستمری کارمندان، قضات، فقهاء، قارئین قرآن، پیشنمازان ومؤذنان‌برسد. بنابراین، غزالی بغداد را با خاطری آسوده ترک‌گفته وازجهت منبع دارایی خود، مستوجب هیچ‌گونه سرزنشی نبوده است. وی اموال حلال حاصله‌را صرف امورخیریه‌کرده وچون تصمیم به زاویه نشینی داشته، ازنظرشرعی مکلف

۱ـ منقذ، ۳۸/۹۹.

۲ـ در بارهٔ مسألهٔ سواد به‌احکام‌السلطانیه، ۱۵۷/۳۶۷ و احیاء، دوم، ۱۱۹ رجوع کنید.

بوده آن مقدار از اموال خود را که برای رفع احتیاجات خانواده‌اش کافی تشخیص می‌داده، کنار گذارد.

مسأله یقین دینی: اعترافات غزالی در منقذ حاوی یك نکته مهم دیگر نیز هست. اگر به آن دسته از آثار غزالی تکیه کنیم که در اصالتشان شکی باقی نیست و تاریخ نگارششان به‌طور نسبةً دقیقی تعیین شده‌است، به‌این نکته پی می‌بریم که غزالی قبل از عزیمت از بغداد بر بحران فکری خود در مورد یقین دینی فایق آمده است. برای اثبات این امر، احتیاج نیست که صداقت غزالی را مورد شك قرار دهیم. تنها کافی است که توجه کنیم وی در تهافت، آراء فلسفه را رد کرده، در مستظهری اعتقادات باطنیان را مردود شمرده، در اقتصاد از یك سو اصول معتزله را بی‌اعتبار شناخته و ازسوی دیگر حدود ایمان و عقل را ترسیم کرده و بالاخره در پایان معتقدات خود را در قالبی ریخته که برای همیشه به‌اعتبار آن وفادار باقی مانده است.

اساس یقین دینی، تسلیم و تصدیق به وحی پیغمبر است. اولین تکلیف جوان سلیمی که به‌بلوغ می‌رسد ادای شهادتین است. وی مکلف نیست که شهادت را از نقطه نظر شخصی موردبررسی قرار دهد. به عکس، تکلیف او عبارت است از اینکه شهادتین را بدون هیچ شك و تردیدی تصدیق کند و تصدیق، یقینی است که با درك حسی یا مکاشفه ریاضی و یا به‌صرف ایمان حاصل می‌شود[1].

ادای شهادتین وقتی معتبر شناخته می‌شود که خواست قائل آن احترام به سنت باشد. چنانکه پیامبر درمورد اسلام‌آوردن اعراب، تصدیق و اقرارآنان راکافی دانست بدون‌آن‌که از آنان دلیل دیگری توقع کند.

۱ـ احیاء، یکم، ۱۳.

آدمی که پس از تصدیق واقرار بمیرد، آمرزیده محسوب است. بعد از این مرحله است که شخص به مناسبت مقتضیات واحتیاجات، در بارهٔ تسلیم اولیهٔ خود به تعمق می‌پردازد. برای فهم تمامی فکر غزالی نکته فوق، نکتهٔ حساسی است. او نیز به‌شیوهٔ حنبلیان، شناسایی اولیهٔ خداوند وقبول رسالت پیغمبررا بدوآلازم می‌شمارد[1]. ولی بعد، اصل غور مستمرو تدریجی رادررابطه با مقتضیات وبا توسل به‌عقل وتجربهٔ درونی (معرفت) شرط قرار می‌دهد. زیرا اساس پذیرش دین وایمان با تسلیم ابتدایی، لایتغیر نمی‌ماند وبرحسب اشخاص، شرایط، موقعیت‌ها، استعداد شخصی دراستدراك و درغوردرونی نسبت به‌اصولی که مورد قبول واقع شده‌اند، تغییر وتبدیل پیدا می‌کند. بدین ترتیب، تکامل و تعمیق ایمان درطول حیات صورت می‌گیرد وآدمی در رابطه با تکالیف دینی، شناسایی خود را نسبت به اعمالی که دین به‌وی تکلیف می‌کند و یا تحریم می‌سازد، وسیع‌تر می‌نماید[2]. بنابراین در چنین نظامی که هرکس ایمان خود را خود می‌سازد، وحدت و اختلاف، استمرار و تغییر ازتفسیرها و دیدگاههای شخصی ناشی می‌شود. مطلب دیگری که مؤمن را نسبت به اصول اعتقادات خودکنجکاومی‌کند، مسأله بی‌یقینی‌های فردی (خواطر) است که در اثر وسوسهٔ شیطان یا هدایت فرشتگان ایجاد می‌شود. از این‌رو کسی که نسبت به معنای شهادتین شك دارد باید درپیرامون آن به مطالعه بپردازد. ولی کسی که دراین باره هیچ‌گونه شکی نداشته و پیش‌ازآن‌که بداند مثلاً کلام خداوند قدیم است و بذات اوست که بازمی‌گردیم، دنیا را وداع کند دراین‌صورت بنابه‌اجماع

۱ـ ابن بطه، ۱۰۵، یادداشت ۲.

۲ـ احیاء، یکم، ۱۳ـ۱۲ـ این‌مطلب را با آنچه درمستصفی، یکم، ۳۸۱ـ۳۸۲ آمده است مقایسه کنید.

علماء ، چنین آدمی مسلمان مرده است[۱].

مسأله اعتقادی دیگری که غزالی بدان اهمیت بسیار می نهد، مسأله آخرت و ایمان به نشور ، محاکمه و پاداش نهایی است ، در این مورد نیز تنها راه برای وصول به یقین دینی ، تبعیت از پیامبر است[۲].

بنابراین جهات، می توان گفت که غزالی بغداد و زندگانی درخشان خود را در آنجا ترك نکرده تا در تنهایی، بر بحران یقین دینی خود غلبه کند، بلکه دلایل دیگری در کار بوده که باید به کشف آنها پرداخت . احیاء که تاکنون برای این منظور کمتر مورد استفاده قرار گرفته ، می تواند بما در این راه کمك شایانی نماید.

بیان احیاء : تلخکامی از اوضاع و احوال بغداد و رنجی که غزالی کم و بیش از آن می برده از همان صفحات اول احیاء محسوس است . بتعبیری وی می خواهد در احیاء، دلائل حرکت خود را از بغداد بما بفهماند و ما را متوجه رنجی کند که از اوضاع حاکم در بغداد می کشیده است . بخش اول احیاء که به علوم، طبقه بندی ، تعریف ارزش آنها تخصیص داده شده، در پایان به بحث در مسائل سیاسی و اخلاقی می انجامد. این بخش طویل علمی در آخر به مسأله تمییز میان عالم خوب و عالم بد منتهی می شود و غزالی متناوباً ، این مسأله را بازگو می کند که فساد علماء موجب فساد سلاطین شده و فساد سلاطین ، باعث فساد مردم می شود[۳]. حال با این تفصیل بسیار مشکل به نظر می رسد که نظر غزالی را حاصل تجربهٔ ایام بغداد و دیگر

۱ــ احیاء ، یکم، ۱۳.

۲ــ اهمیت فصل آخر احیاء که به مسأله آخرت اختصاص یافته از اینجا نتیجه میشود ــ احیاء ، چهارم، ۳۸۹ــ۴۶۴.

۳ــ احیاء، یکم، ۵۲ــ۷۳.

شهرهایی که مورد بازدیدش قرار گرفته است ندانیم . حقیقت آن است که در خلال فصول [ظاهراً بی‌رابطه با سیاست] ، غزالی خواسته است نظرات انتقادی خودرا از جامعه، دولت، علماء و امراء بیان کند .گفته‌های او از جهت آن که خود شاهد اوضاع بوده است ارزش بسیار دارد ومبین علل نهفته عزیمتش از بغداد است.

در فصل طهارت ، غزالی مسأله را از دیدگاه یك متشرّع مورد بررسی قرار داده ومتذکّر میشود که نظافت با طنّازی یکی شده : ظاهر پاك است نه باطن. آن چه حرام بوده، حلال شده وآن چه حلال بوده ، حرام شده است . دراحیاء، حتی در بخش مربوط به دعوت وپذیرایی‌هم سیاست حضوردارد. زیرا دراینجا موضوع معاشرت با امراء[1] طرح می‌شود. دعوت به مهمانی طبیعةً نیکوست ولی باید دانست مدعو کیست . سپس غزالی ، رویه عبداله‌بن مبارك ، احمدبن حنبل و شافعی را اندکی بیش از واقعیت رنگ تصوف زده و بعنوان سرمشق ذکر می کند و نشان می‌دهد که چگونه باید از دعوت کردن امرای ستمگر پرهیز نمود ودعوت آنان را با قاطعیت رد کرد[2].

غزالی، دربخش مربوط‌به‌ازدواج، پس ازذکرمزایا ومضرات‌آن، مستقیماً مسأله حلیت و حرمت اموال را باکنایه به وضع زمان خود طرح میکند. ازدواج مسلماً امری است بالذاته پسندیده وتولید نسل بالنفسه سبب تقرب آدمی به‌خداست. بعلاوه داشتن فرزند، همانطور که پیغمبر آرزو کرده، کاری است نیکـو ، زیرا بـه تکثیر نفوس مسلمین کمك می کند . فرزند

۱ــ احیاء، یکم، ۱۱۱ــ۱۲۹ / ترجمه‌فارسی‌یکم، ۳۵۲ به‌این عبارت که: «ظاهر را به‌افاضت آن پاك‌دارند، وباطن‌را به‌خبایث‌ورذایل مشحون‌گذارند هیهات‌هیهات!».

۲ــ احیاء، دوم ۳ــ۱۸

صالح برای پدر ومادر سبب خیر ومنشأ عبادت است و اگر زودتر ازآنان درگذرد ، در دنیای دیگر به شفاعت پدر ومادر خود برمی‌خیزد[۱].

با این همه، ازدواج سه زیان مهم دربردارد: یکی ازآنها این‌است که امکان تهیه معاش خانواده را از راه صحیح محدود کند «بخصوص در عصرما، این خطر بزرگ وجود دارد که افراد برای‌تهیه معاش زن وفرزند، مجبور به‌توسل به وسایل حرام شوند و به‌هلاکت بیفتند»[۲].

غزالی، اصل تحصیل ثروت را محکوم‌نمی‌کند بلکه دراین زمینه خواهان برقراری نظم وترتیبی‌است. بهمین جهت، وقتی به‌موضوع نظامیان می‌رسد، نسبت‌به‌سلامت‌اخلاقی آنان، سوء ظن خاصی‌ازخود نشان می‌دهد. شایسته تذکر است‌که نظامیان اعم از ترکها ، ترکمنها و دیگر اقوام در عصر غزالـی ، بخش عمده‌ای از جامعه را تشکیل می‌داده‌اند[۳] . سوء ظن غزالی دراین باب ، بحدی شدید است‌که وی حلیت معامله با این دسته را که اموالشان را از طریق چپاول وغارتگری بدست آورده‌اند، مورد تردید قرار می‌دهد . ولوآن‌که چپاول برروی اموالی صورت‌گرفته باشدکه نفس غیر مشروعیت آنها مسلم باشد.

عواید امراء وسلاطین : درتحصیل مال، مسأله حلیت وحرمت وسیلهٔ آن شرط است. در باب اموال امراء، غزالی، موضوع را ازدیدگاه اخلاق و نیز فقه مورد توجه قرار می‌دهد . سلطان در جنب اموال شخصی ، دو منبع عایدی مشروع دیگر دارد : اموالی که از غیر مسلمین اخذ شده و

۱ـ احیاء، دوم، ۱۹ـ۵۵.

۲ـ احیاء، دوم، ۳۰ـ۳۱.

۳ـ احیاء، دوم، ۶۰.

اموالی که از مسلمین گرفته شده است[۱].

۱ـ اموال دسته اول به‌چند بخش تقسیم می‌شوند از این قرار: غنیمة یا مالی که براثر جنگ بدست مسلمین افتاده فیئی یا مالی که در زمان صلح از کفار گرفته شده است و جزیه یا مالیاتی که بر اساس معاهدهٔ صلح از اهل کتاب ویا از کفار ستانده شده است[۲].

۲ـ از اموالی که منبع اسلامی دارند، فقط دو نوع آن شرعی است: یکی موازیث بلاوارث‌واموال بلاصاحب ودیگری‌اوقاف بلامتولی. غزالی تصریح می کند که در عصر او صدقه از بین رفته است. بنابراین به‌استثنای این دو نوع مال، بقیه نامشروع و حرامند، بویژه مالیات ارضی (خراج) که از مسلمین اخذ می‌شود (سوای عراق)، مصادرهٔ اموال و اخذ رشوه‌های‌گوناگون[۳].

صاحب مال، باید آن را مطابق قواعدی که شرع تعیین می نماید، به‌مصرف‌رساند. بنابراین‌وقتی که مثلاً سلطان به فقیهی خانه‌ای ویا هدیه‌ای عطاء می کند ویا به‌عمال خود قبای خلعت وتشریف می‌دهد، دراین‌صورت، اموال مذکور ممکن‌است‌ازهشت منبع‌زیرحاصل شده باشند که حلیّت‌شان موکول به‌رعایت شرایط بسیار دقیقی‌است[۴].

۱ـ جزیه: بشرط‌آن‌که اخذآن بارعایت اصول شرعی انجام یافته باشدو درمورد نحوهٔ استعمال‌آن نیزرعایت اصول مذکور شده باشد. زیرا چهار پنجم جزیه مختص مصارف عامه است وفقط یك پنجم‌آن را می‌توان

۱ـ در باب عواید امراء وسلاطین نگاه‌کنید به احیاء، دوم، ۱۱۹ـ۱۲۳.

۲ـ احیاء، دوم، ۱۱۹.

۳ـ احیاء، دوم، ۱۱۹.

۴ـ احیاء، دوم، ۱۱۹.

به‌مصرف اموری که در فوق ذکر شد، رسانید[1].

۲ــ مواریث بلاوارث و اموال بلاصاحب، مخصوص مصارف عامه هستند[2].

۳ــ درمورد عواید حاصله از اوقاف لازم است که خواست واقف اجراء شود وعواید برحسب وقفنامه به موقوف‌علیهم داده شود[3].

۴ــ درباب اراضی موات که توسط سلطان احیاء شده‌اند، موضوع تعیین حد اموال خصوصی و اموال عمومی طرح می‌شود. شکی نیست که سلطان می‌تواند «از اموال شخصی خود هر مقدار و بهر کسی که بخواهد بدهد». ولی در مورد اراضی، این مسأله باید روشن شود که احیای آنها در چه شرایطی صورت گرفته است. با اعمال زور، با پرداخت اجرت کارگران و درصورت اخیر، منبع پرداخت اجرت چه‌بوده است. چون‌تنها وقتی می‌توان‌گفت زمین احیاء شده که درآن قنات حفر شده باشد، دیوار فراآمده باشد، سد ساخته شده باشد و زمین هموار شده باشد. مسلم است که این قبیل کارها را سلطان شخصاً انجام نداده است. بنابراین اگر احیای اراضی موات از طریق کار اجباری و بیگاری صورت‌گرفته باشد، این عمل نامشروع وحرام است. ولی چنانچه درشرایط آزاد انجام پذیرفته واجرت کارگران ازمنبع مشروع پرداخت شده باشد، مشروع وحلال است[4].

۵ــ اموالی ازقبیل زمین، جامه، قبای فاخر، سلاح، مرکب ونظیر آنها که سلطان به نسیه (ذمه) ابتیاع می‌کند، ملك اومحسوبند ووی اختیار

۱ــ احیاء، دوم، ۱۱۹.

۲ــ احیاء، دوم، ۱۱۹.

۳ــ احیاء، دوم، ۱۱۹.

۴ــ احیاء، دوم، ۱۱۹ــ۱۲۰.

تصرف دارد ، بشرط آن‌که بهای آنها را از طریق حلال تحصیل نموده و پرداخته باشد . حال در صورتی که ثمن از عین یا عواید حاصلهٔ از مال نامشروع تأدیه شده باشد ، اموال فوق‌الذکر نامشروع وگرنه مشکوک کند[۱].

۶ـ وجوهی که پرداخت آنها در عهدهٔ محصلان مالیاتی نوشته می‌شود و علی‌الخصوص اشخاصی که به اخذ مالیات ارضی (خراج) از مسلمین مأمور می‌شوند و یا این‌که وجوه پرداختی به خزانهٔ سلطنتی را از طریق ضبط و توقیف (مصادرات) اموال مسلمین تأدیه می‌کنند ، مطلقاً حرامند. غزالی توجه می‌دهد و می‌گوید «مع‌الوصف در روزگار ما این‌گونه اموال،منبع مهمترین بخش عواید سلطنتی را تشکیل می‌دهند»[۲].

۷ـ همین‌طور ، سلطان می‌تواند پرداخت وجوهی را از بازرگان طرف معامله خود بخواهد. اگر این بازرگانان منحصراً با سلطان داد و ستد داشته باشند ، اموالش ازحیث حلیت همسان اموال خزانهٔ سلطنتی به شمار می‌آید. اگر با اشخاص دیگری غیر از سلطان مراوده تجاری داشته باشد ، مبلغی را که به تقاضای سلطان خواهد پرداخت به مثابهٔ قرضه تلقی خواهد شد و تأدیهٔ آن به عهدهٔ سلطان خواهد بود . اما آیا مالی که این چنین مسترد می‌گردد حلال است؟ به عقیدهٔ غزالی، قدر مسلم این است که دست‌کم در بسیاری از موارد، در حلیت این نوع مال باید شك کرد[۳].

۸ـ و آخرالامر، سلطان قادراست پرداخت وجه را ازخزانهٔ دولت و یا از مأمور مالیاتی (عامل) بخواهد . در این مورد نیز حلیت عمل به حلیت مال منوط است .

۱ـ احیاء، دوم، ۱۲۰.

۲ـ احیاء، دوم، ۱۲۰.

۳ـ احیاء، دوم، ۱۲۰.

غزالی بخش مربوط به عواید سلاطین و امراء را با اظهار نظر واقع‌بینانهٔ زیر خاتمه می‌دهد و می‌گوید: «در عصر ما بخش اعظم اموال سلطنتی از طرق نامشروع وحرام تحصیل شده‌اند. درمیان آنها، مال حلال یافت نمی‌شود ویا بسیار نادر است»[1].

بنابه جهات مذکور، این نکته را نمی‌توان نادیده گرفت که یکی از علل عزیمت غزالی از بغداد، همین فساد زیاده از حد دستگاه خلافت و سیاست بوده و او که نمی‌توانسته با روحیهٔ مقید و وسواسی‌اش شاهد فساد باشد، با ترک بغداد، خواسته است از دستگاه مرتشی فاصله بگیرد.

معاشرت با سلاطین: غزالی پس از بحث در باب حلیت و حرمت ثروت سلاطین، از ملاحظات خود یك سلسله نتایج عملی می‌گیرد که اول آن مسأله‌معاشرت با امرا وسلاطین است. درواقع، اظهارات غزالی دراین باب نتیجهٔ تجربهٔ عینی خود اوست. ولی به لحاظ رعایت احتیاط، مطالب را به صورت مستعار یا بی‌نام نقل می‌کند. به هرحال دراین جا نیز اقوال غزالی به صورت روشنی ازعواملی که موجب گزینش طریق انزوا شده‌اند، پرده برمی‌گیرند[2].

رویهٔ غزالی در مورد عطایای سلاطین، رویه‌ای است محتاطانه و توأم با سوء ظن. گمان می‌رود که وی در این باب، راه میانه برگزیده باشد. به عبارت دیگر، شیوهٔ غزالی مبتنی است بر اصل قبول عطایا و پخش آنها به‌طریقی که‌شرع درباب اموال بلاصاحب تعیین نموده، به‌صورت‌صدقه ویا بازگرداندن آنها به‌صاحبان ذی حقشان. غزالی به عنوان مثال، رویه شافعی را شاهد می‌آورد که عطایای الرشید را می‌گرفت ولی به‌عنوان صدقه‌پخش

۱ــ احیاء، دوم، ۱۲۰.

۲ــ راجع به معاشرت با سلاطین، نگاه کنید به احیاء، دوم، ۱۲۵-۱۳۲.

می‌کرد و ذره‌ای از آنها را برای خویشتن نگاه نمی‌داشت[۱]. اندرون فکری غزالی وقتی بهتر روشن می‌شود که وی خطرات معاشرت با سلاطین را بیان می‌کند. از نظر شرع، به طوری که در احادیث متعدد آمده و نیز بنا به سنت صحابه و اسلاف نظیر حذیفه، ابوذر، سفیان ثوری و دیگران، معاشرت با سلاطین بالذاته نکوهیده است. چون «کسی که به دیدن سلطان می‌رود، با افعال خود، با سکوت خود، با سخن خود و با ابراز نظر، درمعرض خطر عدم اطاعت ازخدا قرارمی‌گیرد»[۲]. به علاوه، در غالب موارد، قصر سلطان ازطریق نامشروع تحصیل وفراهم شده وبدان نمی‌توان پای‌گذاشت مگربا اجازۀ صاحب حقیقی آن. وقتی کسی در مکان غیر غصبی به حضور سلطان می‌رسد باید در هنگام ورود براو سلام‌گوید. اما خم شدن در برابر او و یا بوسیدن دستش‌گناه کبیره محسوب می‌شود. تنها وقتی این امر جایزاست که سلطان عادل باشد و یا عالم و شخصی که مورد چنین احترام استثنایی واقع می‌شود، به لحاظ دینی شایستگی و فضیلت لازم را داشته باشد[۳]. وارد برسلطان، اشیایی را خواهد دید که دین داشتن آنها را ممنوع کرده است ازقبیل پرده‌ها وروکش‌های ابریشمی، گلدانهای نقره، جامه‌های فاخر. دراین صورت، کسی که این‌ها را ببیند وبه عوض اعتراض، سکوت اختیار کند، شریک‌گناه سلطان محسوب می‌شود. هم‌چنین وی در آن جا، گفته‌های غیر قابل اغماض خواهد شنید که مجبور به رد آنها است. ولی چنانچه اعتراض خطر بزرگی در برداشته باشد، وی می‌تواند سکوت اختیار کند.

حال اصولاً چرا معاشر با سلاطین شد تا با چنین موقعیت ها و

۱ـ احیاء، دوم، ۱۲۵ـ۱۲۶.

۲ـ احیاء، دوم، ۱۲۶.

۳ـ احیاء، دوم، ۱۲۶ (نزدیک به آخر صفحه).

خطراتی مواجه گردید؟[۱]

نادر است کسی که بحضور پادشاه می‌رسد تنها به سلام گفتن براو، اکتفاء نماید. غالباً بنفع او بدعا کردن می‌پردازند، تملقات مزورانه می‌کنند و تحت صور گوناگون، وفاداری و همبستگی خود را نسبت باو ابراز می‌دارند و برایش عمر طویل وسلطنت جاوید مسألت می‌نمایند. این کردارها وگفتارها همه چاپلوسانه ودروغی است. تنها دعایی که می‌توان کرد آن است که از خدا خواست تا او را براه راست وطریق عدالت هدایت نماید[۲].

مزایای عزلت: غزالی باین نکته واقف است که نمی‌توان عزلت را بطور مطلق بر زندگانی فعال ترجیح داد. این مسأله، [امری است نسبی] که پاسخ به آن بستگی به شرایط وقضاوت شخصی افراد دارد. بهرحال غزالی خود، لااقل یکبار بچنین انتخابی دست یازیده و آن بهنگام ترک بغداد بوده است که دلایل آن را در احیاء بصورت تجریدی بیان می‌کند، بیان احیاء دراین زمینه سندیت دارد. غزالی بعدها، همین بیان را در کتاب دیگرخود، منقذ می‌آورد[۳].

دلایل بیان شده در احیاء بدین شرح است:

۱- عزلت این امکان را فراهم می‌کند که آدمی، خود را وقف دین نماید. بدین معنی که درایام عزلت، انسان می‌تواند به معنای عمیق دین دست یابد وعبادات را بالتمام، بانجام رساند. امکان انتخاب طریق عزلت برای هر کسی موجود است. پیغمبر نیز درابتدای رسالتش بمنظور مهیا کردن نفس، مدتی را در غار حرآء گذرانید ولی او صاحب این مزیت استثنایی بود که

۱- احیاء، دوم، ۱۲۷.

۲- احیاء، دوم، ۱۲۷.

۳- شرح بسیط مزایای عزلت در احیاء، دوم ۲۰۲-۲۱۰ آمده است.

پس از ایام کناره‌جویی هم قلبش با پروردگار در ارتباط باقی ماند. پس از او، گروه انگشت شماری از مردمان هستند که می‌توانند با ایمانی قرص و تجربه دیده، باگزیدن گوشهٔ انزوا، در مزیتی که پیغمبر داشته است، شریك شوند. در هرحال، انزوا در غالب موارد، آدمی را برای فعالیت مجدد، بهتر آماده می‌سازد[1].

۲- عزلت، آدمی را از خطر غیبت‌گویی حفظ می‌کند. خطری که در زندگانی فعال فقط صدیقین می‌توانند از آن برهند وگرنه مردمان عادی، از غیبت‌کردن، احساس لذت و خوشی می‌کنند. شنیدن غیبت و اعتراض نکردن، در حکم شرکت با غیبت‌کننده است. از طرف دیگر اگر کسی معترض غیبت‌گو شود خود موضوع غیبت‌گویی‌های بعدی واقع می‌شود. در حقیقت، در این جا، غزالی مثل همیشه از تجربیات شخصی خود سخن بمیان آورده است. ازگفته‌های او دراحیاء بخوبی می‌توان دریافت که تنفر عمیق وی ازغیبت‌گویی‌ها، قیل و قال‌ها، مذمت‌کردن‌های رایج در محافل درباری وعلماء، یکی ازموجبات وداع وی با جامعه و باجماعات بوده‌است.

۳- برتمام اعضای جامعه فرض است که وقتی می‌بینند انجام معروف متوقف مانده ومنکر عینیت پیدا کرده است به‌امر به‌معروف ونهی‌از منکر برخیزند. خاموش ماندن معادل عدم انجام تکلیف شرعی است و اعتراض‌کردن خطراتی دربردارد. خصوصاً اگر معترض آدم خشکی باشد. در این صورت‌گاه پیش می‌آید که وی از شدت تعصب، مرتکب خطاهایی می‌شود بزرگتر از خطاهایی که درصدد تصحیح آنها برآمده است. غزالی بعد چنین می‌افزاید که: «بطور کلی، هر کس از اجرای این تکلیف شرعی تجربه شخصی داشته، جز اسف چیز دیگری دستگیرش نشده است. اصل

۱- احیاء، دوم، ۲۰۲-۲۰۳.

امر به‌معروف و نهی ازمنکر، حکم یك دیوار را دارد که می‌خواهید راستش کنید اما بروی شما فرو می‌ریزد . و وقتی فروریخت و شما را خرد کرد ، فریاد می کشید : چرا آن را به‌حالت اولیه‌اش رها نکردم ! آری، اگردراین راه کسی به‌کمك می آمد ، همه چیز بخوبی و خوشی انجام می گرفت!» و سپس این نتیجه تلخ را می‌گیرد : «اگر کسی نیست یاری‌ات برخیزد ، رهایش کن و خود را برهان!»[1] .

۴- یکی دیگر از موجبات کناره‌جویی، مسأله ریا و تظاهر است که غزالی از آن به تلخی یاد می کند و رهایی از آن را حتی برای پرهیزگاران سخت می‌داند . زندگانی با دیگران آدمی را مجبور می کند که با مردم مماشات کند. از این‌رو، باید در مبتذل‌ترین مسائل زندگی، خشنودی آنان را از طریق ادای الفاظ و عبارات ظاهری جلب نماید. زندگی با مردم این چنین است و با صعوبت می‌توان از تقلب،تظاهر و کتمان اجتناب ورزید[2].

۵- عزلت باعث می‌شود که بدی و فساد به آدمی سرایت نکند . زندگی در جامعه، آدمی را به‌چیزهای نامطلوب عادت می‌دهد تا آنجا که شخص نسبت به خطاهای خود نیز مسامحه‌کار می‌شود. اگر با اغنیاء معاشر شویم دارایی خودرا اندك وناکافی می‌بینیم واگر بافقراء حشر کنیم، ثروت خود را زیاده ، زیاد می کنیم. تنها در عزلت است که می‌توان دربارهٔ رویهٔ صحابه و تابعین تأمل ودقت نمود. هرچند در بعضی موارد،آنان نیز ازجهت قدرت طلبی‌ها و ثروت اندوزی‌هاشان درخور سرزنش و نکوهش‌اند[3].

۶- ازطرف دیگر، کناره‌جویی، آدمی را از فتنه و آشوب بر کنار می‌دارد و بعید به نظرمی‌رسد که مملکتی بتواند ازاین قبیل حوادث مصون

۱- احیاء، دوم، ۲۰۲.
۲- احیاء، دوم، ۲۰۴.
۳- احیاء، دوم، ۲۰۵.

بماند . در باب طریق احتیاط ، غزالی به‌عنوان مثال رویّه اسلاف را شاهد می‌آورد. از جمله آن شواهد ، عمل ابوسعید خُدری ، عبدالله‌بن مسعود و عبدالله‌بن‌عمر است که سعی کردند حسین را از عزیمت به عراق منصرف سازند و اورا از رقابت‌های سیاسی و فتن برحذر دارند. انتخاب این مثال غم‌انگیز ازتاریخ اسلام، نباید به موجب این توهم شود که در عصرغزالی، حادثه و بحرانی از این قبیل وجود نداشته است . بعکس غزالی در طول اقامت بیش از چهار سال در بغداد، شاهد این گونه بحران‌ها بوده وگاهی در آن‌ها، دخالت داشته است. به‌همین جهت سبیل عزلت‌گزیده تا از رنج چنین حوادثی آسوده بماند[1].

۷ـ آدمی در عزلت، از غیبت، از سوء ظن، از حسد، از افتراءو دروغ برحذر می‌ماند وحال آن‌که در جامعه مستمراً در مسیر این خطرات قرار دارد . نقل‌گفته‌ای از عمر بن عبدالعزیز نشان می‌دهد‌که غزالی تا چه اندازه ازعمق زخم‌هائی که بردل‌داشته رنج‌می‌برده است. عمربن‌عبدالعزیز می‌گوید : «گوشه‌گیری انسان را از روابط نامطلوب حفظ می‌کند. کتاب وقبرستان، بیش ازمعاشرت باآدمیان ارزش دارند. عزلت درحکم حجابی است که آدمی را از موضوعاتی‌که سبب خجالت وی در برابر دیگری می‌شوند مستور می‌دارد . یك سگ بهتر از دوست نااهل است . باید عدهٔ معاشرین را به حداقل ممکن تقلیل داد»[2].

عزلت به حرص وآز دیگران نسبت به آدمی وحرص وآزآدمی نسبت به دیگران خاتمه می‌دهد. زندگانی در جامعه مستلزم رعایت بعضی تکالیف است نظیر : شرکت در مراسم تشییع جنازه ، عیادت بیماران ،

۱ـ احیاء، دوم، ۲۰۶ـ۲۰۷.

۲ـ احیاء، دوم، ۲۰۸.

حضور درمراسم عروسی وغیره. این تکالیف موجب اتلاف وقت اندولی عدم اجرای آن‌ها، موجب انتقاد و خرده‌گیری است[1].

۹ـ بالاخره این‌که عزلت سبب رهایی انسان از برخورد با افراد عصبانی واحمق می‌شود. تحمل کردار این قبیل افراد برآدمی بسی مشکل است. درضمن، گوشه‌گیری مانع از آن می‌شود که شخص در انتقاد، افراط کند. نتیجه زیاده روی در انتقاد، افتراء و غیبت‌گویی است[2].

پس از ذکر مطالب فوق در بیان مزایای کناره جویی که بیش از آنچه به اختصار در منقذ آمده، مبین دلایل واقعی قطع رابطهٔ غـزالی با زندگی اجتماعی وجامعهٔ فاسد بغداد است، درپایان، وی این نتیجه تلخ را می‌گیرد که: «در عصرما، عالم اگر در دل، شوق دین دارد، باید انزوا اختیار کند»[3]. در زمان ما، اساتید و دانشجویان تنها هدفشان تملق گفتن به مردم وجلب توجه سلطان است. درشهری به‌بزرگی بغداد، فقط یك یا دو دانشجو می‌توان یافت که حقیقةً دانش‌را برای تقرب به خدا فرامی‌گیرند»[4]. غزالی سپس می‌گوید که «علمای زمان ما که باحکومت همدست می‌شوند، عاملین اصلی فساد جامعه هستند» و ازهمین‌رو گفته‌اند: «فساد خلق از فساد سلاطین وفساد سلاطین ازفساد علماء نتیجه می‌شود»[5].

فسادعلماء: دربخش‌های مختلف احیاء، غزالی بارها اصل فوق را یادآور می‌شود وتأکید می‌کند که عامل اصلی فساد سلاطین، فساد علماست. ما دراین‌جا فقط به ذکر برخی ازگفته‌های وی قناعت می‌کنیم: در قسمت

۱ـ احیاء، دوم، ۲۰۹.
۲ـ احیاء، دوم، ۲۱۰.
۳ـ احیاء، دوم، ۲۱۰.
۴ـ احیاء، دوم، ۲۱۰.
۵ـ احیاء، دوم، ۲۹۲.

مربوط به حسبه، غزالی چنین می‌گوید : « امروزه ، علماء، فاسد و بیهوده شده‌اند . زبانشان را جاه طلبی هاشان بسته است . دیگر جرأت ندارند از سلطان انتقاد کنند . فساد علماء موجب اصلی فساد سلاطین است و فساد سلاطین موجب فساد رعایاست»[1].

آخرین صفحات بخش مربوط به مذمت غرور وتکبر ، حاوی اشارات آشکاری است بر بخشی ازعلل ترک بغداد. به‌نظرغزالی، میان کسانی که به‌حسب ونسب خود مغرورند، بنوهاشم درصدر آنان قرار گرفته‌اند . اینان تصور می کنند چون با پیامبر خویشاوندی دارند ، یکسره بـه بهشت می‌روند وحتی خودپسندی وحماقت را به‌جایی رسانده‌اند که شفاعت روز قیامت را مختص به خود می‌دانند و بعضی شان خیال مـی کنند سایر مردم خدمتگذار و نوکر آنان خلق شده‌اند[2]. دستهٔ دیگری از مردم ، وابستگی خود را به دین وعلم کنار می‌گذارند وبه خود می‌بالند که از تیرهٔ سلاطین ستمگر ویا نزدیکان آنان هستند . چنین رویه‌ای، عین جهالت است[3].

بعدازآنکه غزالی از مغرورین به مال ومنال انتقاد مـی کند ، در آخر علمای بدکار را مورد حمله قرارمی‌دهد. علماء یا بهتر شبه علمائی که جهالتشان تاآنجاست که خود را ورّاث منحصربفرد حقیقت می‌پندارند[4].

حملهٔ غزالی نسبت به این طبقه از علماء در بخشی که در احیاء به غرور اختصاص داده ، شدت بیشتری می‌گیرد. بسیاری ازاین شبه علماء که

۱ـ به‌قسمت مربوط به حسبه، احیاء دوم، ۲۷۶ـ۳۱۲ رجوع کنید .

۲ـ دربارهٔ غرور وخودپسندی، نگاه کنید به‌احیاء، سوم، ۲۸۸ـ۳۲۳ و درمورد بنوهاشم به احیاء ، سوم، ۳۲۰ـ۳۲۱.

۳ـ احیاء ، سوم، ۳۲۲.

۴ـ راجع به غرور وخودپسندی نگاه کنید به احیاء ، سوم، ۲۸۸ـ۳۲۳.

قربانی خیالات موهوم خود شده‌اند باور کرده‌اند که جامع علوم دینی هستند وحال‌آن‌که ابداً چنین نیست. بعضی دیگر به‌همین بسنده آمده‌اند که به‌کلمات وعبارات بچسبند و درمتن جامد شرع فرومیرند. عدهٔ سوم فقط به مباحث نظری وتجریدی (مکاشفه) می‌پردازند و از مسائل عملی (معامله) بی‌خبرند. در حقیقت، خود را صاحب و وارث کرامات خاصهٔ دانستن و قواعد دین را وارونه نمودن، از چیز دیگری ناشی نمی‌شود جز از غرور نهفتهٔ آدمی[1].

علمائی هم یافت می‌شوند که به علوم اختصاصی می‌پردازند، ولی آن را هم به‌درستی فرا نمی‌گیرند. غالبشان ازفقه، ازکلام واز وعظ، تنها یك شناسایی کلی دارند. آن دسته که وعظ را پیشه می‌سازند یا وعاظی هستندکوچه و بازاری‌که همّشان عوام فریبی وتهییج مردم است یا وعاظی هستند مجلسی‌که پهلوی دست حاکم می‌نشینند. اینان نیز هدفشان بیشتر خود نمایاندنست تا تعلیم دادن[2]. علمائی هم هستندکه در مطالعهٔ حدیث و علم‌اللغة بقدری غرق می‌شوندکه هدف و غایت علم را فراموش می‌کنند. بدتر ازاین،کار علمائی است‌که برای وارونه‌کردن شرع، مکر وحیله به‌کار می‌برند[3].

خلاصه‌آن‌که زهّاد، عارفان و وعاظ متهم‌به ایجاد نفاق وبی‌نظمی در دین و دولت، ازچوب انتقاد وحملهٔ غزالی جان بسلامت درنبرده‌اند.

نتیجه: با ذکر مطالب فوق، دلایل واقعی عزیمت غزالی از بغداد روشن شد. این‌که تصمیم غزالی را چنانکه درمنقذ آمده، به سبب عوامل

۱ــ درمورد غرور به احیاء، سوم، ۳۲۳ــ۳۵۲ مراجعه نمائید.

۲ــ احیاء، سوم، ۳۳۷ــ۳۳۸.

۳ــ در احیاء، سوم، ۳۴۰ــ۳۴۱، به مسألهٔ حِیَل اشاره شده است.

وموجبات دینی بدانیم . یا اینکه عامل اصلی را دربحران عقیدتی او جویا شویم ، این دو توجیه با یکدیگر مغایرت ندارند وبهرحال صداقت غزالی در هیچیك از این دو مورد نمی‌تواند ، مورد ایراد واقع شود . منتهی باید طبیعت و معنای این بحران کشف شود.

آنچه مسلم‌است‌آنست که غزالی هیچ‌گاه به‌اعتقادات‌اساسی‌خود: وحدانیت خداونـد ، رسالت پیامبرش محمد ، نشوز و قیامت و محاکمهٔ اخروی، شك نکرده وپیوستگی خود را به تسنن قرص ومحکم حفظ کرده است . در عوض می‌توان‌گفت‌آنچه غزالی را به بحران کشانده ، آن بوده است که وی درخود بطورشدید و دردناکی ضرورت ساختن حقیقت‌مختص بخود را احساس می کرده است. حقیقتی که در مجموعه‌ای هم‌آهنگ جای گرفته باشد و آن مجموعـه، چنان درست بنیاد و محکم شالوده باشد کـه بتواند دربرابر طوفان اعتراضات و استدلالات فلاسفه، باطنیان و معتزله ، قرص ومحکم برجای خویش استوار بایستد. گمان می‌رود غزالی وقتی راه دمشق درپیش‌گرفته، براین بحران چیره شده است.

تجزیه وتحلیل‌کتاب احیاء ، نه از دیدگاه نظری ، کلامی واخلاقی بلکه از این نظرگاه که‌کتاب مذکور تجلی تجربه عملی و روزمرهٔ غزالی بوده و درنتیجه شرح حال واقعی او ونیز مکمل‌کتاب منقذ می‌باشد، مارا می‌تواند به‌نحو مطمئن‌تری به‌عمق بحران غزالی هدایت نماید.

با هدایت احیاء ، ما درمی‌یابیم‌که تصمیم غـزالی قبل از هرچیز نتیجه طغیان‌درونی و تنفروی علیه‌فساد وپوسیدگی جامعه‌ای‌بوده که سلامت دینی و اخلاقی خود را از دست داده است و امراء و علمای شرع‌که عهده‌دار رهبری ومسؤول نظم‌کلی جامعه بوده‌اند ، خود جلوتر از دیگران به‌فساد ، ظلم و عدم اطاعت از قانون و شرع گرایش یافته‌اند .

طغیان درونی غزالی، طغیان مردی است که با قدرت و حکومت همکار بوده وناگهان به‌خودآمده که تاکنون‌آنچه برای اصلاح‌جامعه انجام داده، اقدامی ناقص ویك ُبعدی بوده است. زیرا اصلاح دینی، به‌شرطی کامل ومحقق می‌شودکه با اصلاح فکری واخلاقی، یعنی با اصلاح‌سیاسی توأم، هم‌آهنگ وهمزمان بوده باشد. برای انجام چنین اصلاحی است‌که غزالی، بطوری که در صفحات آینده خواهیم دید، از قدرت و حکومت فاصله‌می‌گیرد وبا تکیه به این‌اصل‌که هیچ‌کس‌نمی‌تواند‌اصلاحی‌را شروع کند مگرآنکه قبلا خود را اصلاح‌کرده باشد، برای مدتی عزلت در پیش می‌گیرد.

فصل سوم

دوران عزلت وسالهای آخرعمر

(۴۸۸-۵۰۵/۱۰۹۵-۱۱۱۱)

اول : سلطنت بر کیارق

(۴۸۸-۴۹۸-۱۰۹۵/۱۱۰۵)

عزلت غزالی : از چگونگی احوال غزالی در دوران طویل گوشه‌ـ نشینی او که با عصر سلطنت بر کیارق همزمان می‌شود ، اطلاع زیادی در دست نداریم . تنها براساس شواهد منقذ ، می‌دانیم که غزالی ابتدا به‌دمشق رفته تا «تمام وقت خود را صرف تزکیه‌روان و تربیت خصال نماید و با تعقیب مسلك صوفیان دل‌را برای‌پذیرش‌خدای‌آماده‌سازد[1]». خودمی‌گوید: « از دمشق به بیت‌المقدس درآمدم و هر روز در عبادتخانه صخره ، زاویه می‌گرفتم . سپس راهی حجاز و اماکن مقدسه شدم، به مکه رفتم و پس از زیارت قبر ابراهیم در الخلیل ، به غرب مدینه حرکت کردم و در آن جا

۱ـ منقذ، ۹۹/۳۸.

زایر تربت پیغمبر شدم[۱]». غزالی چنین ادامه می‌دهد: «پس از چندی، بر اثر گرفتاری های خانوادگی مجبور شدم به وطن مراجعت کنم، اما دل هیچ بر سفر و کندن از عبادت و رها کردن تنهایی، دل نمی‌داد. ولی بر اثر مشکلات مادی و خانوادگی مجبور به ترک عزلت شدم، از آن پس، جانم دیگر آرام نمی‌گرفت مگر در لحظاتی و کوششم این بود که با وجود موانع، باز به آن لمحات زودگذر بازگردم[۲]».

منقذ، مسائلی را همچنان مبهم باقی می‌گذارد که ایضاحشان ضروری است. گمان می‌رود که زیارت مکه در پایان سال ۱۰۹۶/۴۸۹، در روز ترویه که هشتم ذوالحجه ۴۸۹ مطابق با بیست و هفتم نوامبر ۱۰۹۶ بوده، انجام گرفته است[۳]. نکاتی چند، صحت این تاریخ را تأیید می‌کنند: یکی آن که غزالی در مکه، در اواخر سال ۴۸۹ و اوائل سال ۴۹۰، ابوبکر عربی، فقیه نامی اشبیلیه را ملاقات کرده و به ظن قریب به یقین، غزالی در همین سال ۴۹۰ به دمشق مراجعت نموده است[۴].

از سوی دیگر، می‌دانیم غزالی در مدت اقامتش در دمشق در دو زاویه یا مدرسه (تمییز میان این دو گاهی مشکل است) سکونت کرده، به همین مناسبت، هر دو، نام غزالیه گرفته‌اند. غزالیه دمشق، یک مدرسهٔ شافعی بوده که در سال ۱۰۸۷/۴۸۰ تأسیس شده است. این مؤسسه را گاهی به‌نام دو تن از شاگردان غزالی، زاویه الدوامی و زاویه قطب‌الدین نیشابوری نیز خوانده‌اند. غزالیهٔ دیگر، غزالیه بیت‌المقدس است که کتاب

۱ـ منقذ، ۳۸/۹۹.

۲ـ منقذ، ۳۹/۱۰۰.

۳ـ بدایهٔ، دوازدهم، ۱۷۳ـ۱۷۲.

۴ـ بدایهٔ، دوازدهم، ۱۲۹.

احیاء، در همان جا نوشته شده است[1].

در مراجعت از مکه، غزالی توقف کوتاهی در بغداد کرده است. می‌دانیم که در رباط ابوسعید نیشابوری (متوفی به سال ۴۷۷) منزل گزیده اما نه به حضور خلیفه رسیده و نه در نظامیه درس گفته است. از این نکته، این نتیجه را می‌توان گرفت که قطع رابطه غزالی با مقامات رسمی بغداد، موجب دل سردی و بی‌مهری آنان شده است[2].

نظامیه در این زمان و در طول سلطنت برکیارق دچار رخوت و رکود بوده است. غزالی به طور موقت، برادر خود، [احمدبن محمد ـ ابوالفتوح][3] (متوفی به‌سال ۵۲۰) راکه در وعظ وعرفان معروفیت داشته، به جای خود نشانده است. اما وی ریاست نظامیه را در سال ۴۸۹ رها می‌کند[4]. پس از او، فخرالملك وزیر برکیارق، ابوعبدالله طبری راکه شخصیت درجهٔ دومی بوده، به ریاست بر می‌گزینند[5]. بعد از وفات طبری، عالم دیگری به نام کیاء هراسی (متوفی به سال ۵۰۴) که هم مورد اعتماد خلیفه بوده و هم در تاجیه تدریس می‌کرده، جای او را می‌گیرد[6]. بالاخره ابوبکرشاشی (متوفی به سال ۵۰۷) که در سال ۵۰۴ به ریاست منصوب و در سال ۵۰۶ عزول می‌شود، آخرین رئیس نظامیه درزمان حیات غزالی

۱ــ شافعیه، چهارم، ۱۰۳ و کتاب Description de Damas نوشته H. Sauvaire، سوم، ۲۳۲ــ۲۳۳ و ۲۹۱، یادداشت ۲۸۱.

۲ــ در بارهٔ رباط ابوسعید نیشابوری، نگاه کنید به بدایه، دوازدهم، ۱۲۶.

۳ــ درمتن فرانسوی «ابوالفتح احمد» آمده ولی درمآخذ «احمدبن‌محمدابوالفتوح» آمده ــ به منتظم، نهم رجوع شود. م.م.

۴ــ بدایه، دوازدهم، صحفات ۱۴۹ و ۱۹۶.

۵ــ منتظم، نهم، ۵۳ ــ بدایه، دوازدهم، ۱۵۲.

6_ Schismues, 201

می باشد[۱] .

منزل بعدی ، همدان بوده که غزالی در حوالی سال های ۴۹۱ و ۴۹۲ بدان جا رسیده است . ولی از تاریخ دقیق حرکت او از همدان بی اطلاعیم . غزالی در سال ۱۱۰۰/۴۹۳ به طوس رسیده و در آن جا زندگانی مستقلی برای خود فراهم آورده است، به تدریس فقه، نه به طور رسمی، بلکه به طور خصوصی پرداخته وهم چنان‌که در منقذ بیان داشته ، اوقاتی راکه حوادث سیاسی‌وگرفتارهای خانوادگی برای اوبازمی‌گذاشته، صرف تصوف کرده است[۲].

ازعزم‌غزالی‌به‌زاویه نشینی وترك بغداد (۱۰۹۵/۴۸۸) تادرگذشت برکیارق (۱۱۰۵/۴۹۸) ده سال فاصله شده که در ظرف آن ، سه واقعه بزرگ در تاریخ اسلام به وقوع پیوسته است: اول ، شروع رقابت میان سلجوقیان است که خلیفه سعی می‌کند از آن بهره برداری نماید ـ دوم : رسیدن صلیبیان است به‌شام و سوم: تشدید فعالیت باطنیان است.

رقابت های سلجوقیان : رقابت میان برکیارق و دو برادر ناتنی‌اش محمدوسنجر، به‌خلیفه فرصت‌داد تا میان‌آنان به داوری برخیزد و درضمن، سلطنت را از اعتبار بیندازد . این است که برای حل دعوی ، برکیارق و محمد ، یکی پس از دیگری راه بغداد در پیش می‌گیرند[۳] . پس از آن‌که محمد بن ملکشاه در ذی‌الحجه سال ۱۹/۴۹۲ ماه اکتبر ، ۱۶ ماه نوامبر ۱۰۹۹ موفق شد که موافقت خلیفه را مبنی بر ذکر نامش در خطبه جلب

۱ـ منتظم، نهم، ۱۶۶ ـ ابن عقیل، ۲۰۸.

۲ـ منقذ، ۳۸/۹۹.

۳ـ راجع به برکیارق، محمد و سنجر رجوع کنید به منابع زیر :

EI², I, 1083–1084; EI, III, 718–719 et EI, IV, 157–158

نماید. بلافاصله برکیارق خودرا به بغداد رسانید تا وضعیت را به سودخود بازگرداند[1] . در پانزدهم صفر سال ۳۱/۴۹۳ دسامبر ۱۰۹۹ نام برکیارق مجدداً در خطبه آمد. پیروزی سیاسی برکیارق دوام زیادی نکرد و در همدان، میان او و دو برادر متحدش جنگی درگرفت و در نتیجه مجدداً در چهاردهم رجب سال ۲۵/۴۹۳ مه ۱۱۰۰ ، خطبه به نام محمد بن ملکشاه خوانده شد[2].

سال ۴۹۴، سالی است که ابهام و در هم برهمی اوضاع به منتهی درجه می‌رسد. دراوائل سال، برکیارق همراه امیرایاز، یکی ازطرفداران عمده‌اش و ۵۰۰۰ سوار به‌قهر وارد بغداد می‌شود و باز خطبه به‌نام او خوانده می‌شود[3] . در اول شوال سال ۳۰/۴۹۴ ژوئیه ۱۱۰۱ ، روز عید فطر ابومحمد بن مهتدی، خطیب مسجد قصر خلافت، خطبه‌را چنان که می‌گویند، سهواً به نام محمد بن ملکشاه می‌خواند. طرفداران برکیارق به خلیفه شکایت می‌برند، خطیب از سمت خویش معزول می‌شود ولی دو هفته بعد، مجدداً به مقام خود باز می‌گردد[4].

دیری نمی‌گذرد که دو برادر برکیارق به بغداد می‌رسند وباموافقت خلیفه، خطبه به نام آنان خوانده می‌شود. برکیارق به واسط می‌گریزد و غارت و چپاول سپاهیانش مورد اعتراض علمای شرع واقع می‌شود[5].

سیاست خلیفه: دریازدهم محرم ۴۹۵/پنجم نوامبر ۱۱۰۲، مستظهر

۱ـ منتظم، نهم، ۱۰۹ ـ بدایه، دوازدهم، ۱۵۷.

۲ـ منتظم، نهم، ۱۱۳ـ بدایه، دوازدهم، ۱۵۸ـ کامل، دهم صفحات ۲۸۳ و ۲۹۲.

۳ـ منتظم، نهم، ۱۲۳ ـ کامل، دهم، ۳۰۳ ـ ۳۰۵.

۴ـ منتظم، نظم، ۱۲۳.

۵ـ بدایه، دوازدهم، ۱۶۰ ـ کامل، دهم، ۳۰۵ ـ ۳۰۶.

به طور رسمی، در حالی که بُرد پرتن و عصای پیغمبر در دست داشت[1]، محمد و سنجر را به حضور پذیرفت و این دو برادر در پیشگاه او رسماً مراتب اطاعتشان را اعلام داشتند و زمین بوسیدند. خلیفه به آنان خلعت‌های فاخر عطاء کرد، به محمد فاخرتر از سنجر. سلطنت (ملك) را به محمد تفویض و او را به عنوان نایب خود در جمیع امور خلافت، به استثنای یك مورد، تعیین نمود و سنجر را به جانشینی محمد معین کرد[2]. در نوزدهم محرم سال ۴۹۵/سیزدهم نوامبر ۱۱۰۲، محمد بغداد را ترك کرد و خصومت با برکیارق از سر گرفته شد.

برکیارق با کمك ایاز، موفق به کسب پیروزی‌های چندی شد. در اصفهان، محمد بن ملکشاه را محاصره کرد و محمد در تنگنا قرار گرفت ولی موفق به فرار شد. برکیارق، ایاز را به تعقیب وی فرستاد اما ایاز به وی نرسید یا به تعبیری عامداً در تعقیب او مسامحه به خرج داد[3]. باز چون مسأله با جنگ حل و فصل نشد، برای حل سیاسی آن، وی به بغداد آورده شد.

در بیست و سوم ربیع الأول سال ۴۹۶/چهارم ژانویه ۱۱۰۳، مستظهر فرمان داد که خطبه مجدداً به نام برکیارق خوانده شود و پس از چند روز، در بیست و هفتم همان ماه، دستور داد که نام هیچ سلطانی در خطبه آورده نشود و خطبه فقط به نام شخص خلیفه خوانده شود. تنها سیف‌الدوله صدقه، امیرشیعی مذهب حله، به خواندن خطبه به نام محمد بن ملکشاه ادامه داد[4].

۱ـ در مورد بُرد و قضیب به احکام سلطانیه، ۲۶۵ـ۲۶۶/۱۵۳ رجوع کنید.

۲ـ بدایه، دوازدهم، ۱۶۲ ـ ابن عقیل، ۱۲۳.

۳ـ منتظم، نهم، ۱۳۳ـ۱۳۴ ـ بدایه، دوازدهم، ۱۶۲ـ۱۶۳ ـ کامل، دهم، ۳۲۹ـ۳۳۵.

۴ـ منتظم، نهم، ۱۳۴ ـ بدایه، دوازدهم، ۱۶۳ ـ کامل، دهم، ۳۵۶.

معاهدهٔ سال ۱۱۰۴/۴۹۷ : در این شرایط، برکیارق و محمد ناچار شدند که با یک دیگر سازش کنند. برکیارق در این راه پیش قدم شد و در سال ۱۱۰۴/۴۹۷، سفرایی نزد محمد فرستاد. اینان اززشتی‌ها و زیان‌های منازعهٔ بین دوبرادر، سخن آوردند. بالاخره برکیارق ومحمد قسم خوردند که قراردادی فی‌مابین امضاء کنند. قرارداد، مسأله خطبه و حدود اراضی هریک از طرفین را به ترتیب زیر حل و فصل نمود:

برکیارق و محمد هر دو سلطان خوانده می‌شوند و مجازند که به هنگام سه وعده نمازعمده‌یومیه، درجلوی قصر خود طنبور بزنند. دربغداد همراه نام خلیفه، نام بسر کیارق در خطبه ذکر خواهد شد. نکته‌ای که از برتری برکیارق، دست‌کم از لحاظ اسمی، حکایت می‌کند[۱].

مناطق جبال، ری، طبرستان، فارس، خوزستان و بغداد، متصرفات برکیارق شناخته می‌شوند به‌اضافه در مکه و مدینه خطبه به نام وی خوانده خواهد شد. درعوض، اصفهان، اراک، تمامی اراضی‌واقع درمرز غرب، از آذربایجان گسرفته تا شام از آن محمد است. جهاد نیز جزو وظایف وی شمرده می‌شود.

متصرفات سنجر عبارتند از: خراسان شرقی، شهرهای نیشابور، طوس، مرو، هرات وبخشی از ماوراءالنهر، سمرقند و بخارا. سنجر، خطبه را توأماً به نام خلیفه، محمد بن ملکشاه و به نام خود می‌خواند. ذکری از نام برکیارق نیامده است[۲]. باید یادآورشد که روی‌اراضی مشروح درفوق، سلسله های متعددی وجود داشتند که آنها نیز برای حفظ قدرت‌شان، از رقابت های قدرت های بزرگتر، بهره برداری می‌کردند.

۱ــ منتظم، نهم، ۱۳۹ ــ بدایه، دوازدهم، ۱۶۳ ــ کامل، ۳۶۹-۳۷۲.

2_ EI², I, 1083—1084.

رسیدن صلیبیان به سوریه : واقعهٔ مهم دیگری که در دوران عزلت غزالی اتفاق افتاد ، رسیدن صلیبیان به سوریه بود . فرانک‌ها با استفاده از اغتشاش اوضاع واحوال دنیای اسلامی، تفرق مسلمین، تجزیه ارضی اسلام وعجز سلجوقیان درایجاد وحدت، به سرزمین‌های اسلامی حلمه‌ورشدند[1].

در بیست و هشتم جمادی الثانی سال ۴۹۱/دوم ژوئن ۱۰۹۸ ، فرانک‌ها پس از محاصرهٔ طولانی ، بالاخره توانستند انطاکیه را فتح کنند . به این ترتیب فرمان جهادی که برکیارق، پیش ازتصرف شهر در ربیع‌الاول سال ۸/۴۹۱ مارس - ۱۵ آوریل ۱۰۹۸ صادر کرده بود، به کلی بی‌اثر ماند. در واقع، شام، عراق ومصر، آن قدر درگیر رقابت و کشمکش با یک‌دیگر بودند که به هیچ وجه نمی‌توانستند به طور مؤثری ، کوشش‌ها و نیروهای خود را در جهت واحد ، متحد سازند[2].

در هفتم شعبان سال ۴۹۲/ بیست و نهم ژوئن ۱۰۹۹ (یا بروایتی سیزدهم شعبان/پنجم ژوئیه) صلیبیان ، به فتح بیت‌المقدس نائل آمدند . مسجدالاقصی غارت وعدهٔ کثیری از اهالی شهر قتل عام شدند . مسلمانان دسته دسته ، فلسطین و شام را ترک و به عراق روی آوردند تا از سلطان و خلیفه استمداد جویند. ابوسعید هروی، قاضی دمشق درمصرخلافت به‌شرح ماوقع پرداخت. اشعاری که وی به‌مناسبت سقوط بیت‌المقدس سروده بود، درمساجد خوانده‌شد. خلیفه مستظهر ازعلماء خواست تاامراء وحکام ایالات را به جهاد دعوت کنند. ابن عقیل یکی ازکسانی بودکه در این امر، نقش بزرگی ایفاء نمود. مع‌ذلك،این کوشش‌ها به‌جایی نرسیدند ودستگاه خلافت هیچ اقدام جدی و مؤثری به عمل نیاورد . شاعری خشمگین بـه خوبی

1- Syrie du Nord. 205.

۲- بدایه، دوازدهم، ۱۵۵ - ابن‌الوردی، دوم، ۱۰ - کامل، دهم، ۲۷۲-۲۷۵

توانسته است، بی‌تفاوتی و ناتوانی دستگاه خلافت را در اشعار خود توصیف نماید و از آن پرده برگیرد[1].

صلیبیان همچنان به پیشروی خود ادامه می‌دادند. در سال ۱۱۰۰/۴۹۳ کوشیدند تا دمشق را متصرف شوند. ولی بر اثر دفاع امیر امین‌الدوله ستکین* [بن‌انشمند طایلو] مؤسس دو مدرسه مشهور در دمشق و در بصره مجبور به عقب نشینی شدند[2]. با وجود این، در سال‌های بعد، صلیبیان به فتوحات تازه‌ای نائل آمدند و در سال ۱۱۰۴/۴۹۷ شهر عکا را تصرف کردند و نیز شهر طرابس را که از سال ۱۰۷۲/۴۶۴ در دست سلسلهٔ شیعی مذهب نبوعمار بود، مورد تهدید قرار دادند[3]. در دوازدهم رمضان سال ۱۱۰۴/۴۹۷، پس از مرگ دقاق، مملوك او طغتکین قدرت عملی را به دست گرفت و خود را اتابك خواند[4].

در سال ۱۱۰۵/۴۹۸، وقتی برکیارق درگذشت، صلیبیان پایهٔ قدرت و سیطرهٔ خود را در فلسطین و در سوریه، محکم کرده بودند و برای آن‌که بدانیم مسلمین تا چه حد نسبت به این واقعه بی‌تفاوتی و بی‌توجهی نشان می‌داده‌اند، کافی است به این نکته توجه کنیم که غزالی این حادثه عظمی را به سکوت برگزار کرده است.

فعالیت باطنیان: به روایت منقذ، فعالیت باطنیان و پیشروی آنان،

۱ــ منتظم، نهم، ۱۰۸ ــ بدایه، دوازدهم، ۱۵۶ ــ کامل، دهم، ۲۸۲ــ۲۸۶.

*ــ در متن فرانسوی «کومشتکین» آمده ولی در بدایه که مأخذ اصلی مؤلف است به‌نحوی که در متن ترجمه دیده می‌شود تحریر شده است یعنی امیرامین‌الدوله ستکین......م.

۲ــ منتظم، نهم، ۱۱۲ ــ بدایه، دوازدهم، ۱۵۸.

۳ــ بدایه، دوازدهم، ۱۶۳ ــ درباره بنوعمار رجوع کنید به EI², I, 461.

۴ــ بدایه، دوازدهم، ۱۶۳ــ۱۶۲ ــ ابن‌الوردی، دوم، ۱۵.

توجه غزالی را در تمام مدت عزلتش (۴۸۸/۱۰۹۵-۴۹۸/۱۱۰۵) به خود جلب کرده بوده‌است[1]. در واقع عملیات متهورانه باطنیان به‌حدی تشدید پیدا کرده بود که حتی برکیارق که اعتقاد محکمی به دین نداشت، وقتی نزدیك شدن خطر را احساس نمود، بلافاصله درصدد تعقیب و مجازات آنان بر آمد.

در رمضان سال ۴/۴۸۸ سپتامبر - ۳ اکتبر ۱۰۹۵، برکیارق در جلوی در قصر خود مورد حملهٔ عده‌ای واقع شد. یکی از حمله کنندگان دستگیر شد و پس از شکنجه بـه قتل رسید. چون در زیر شکنجه نام دو هم‌دست خود را افشاء کرده بود، آن دو را دستگیر کردند ولی آنان، عامل اصلی توطئه را معرفی نکردند. پس از این حادثه، خلیفه مستظهر به‌سلامت جهیدن سلطان را بـه وی تبریك گفت[2].

درشوال سال ۴۹۰/سپتامبر ۱۰۹۷ دربغداد، درمحله باب النوبی، یك باطنی را اعدام کردند. گـویا وی از یکی از شهرهای خوزستان که درتصرف باطنیان بـوده به بغداد آمـده است. اشخاصی کـه وی قصد تبلیغشان را داشته به‌زیانش شهادت دادند. دراین قضیه، نظر فقهاء خواسته‌شد، آنان به‌اعدام وی رأی دادند[3]. ابن عقیل اززمرهٔ کسانی بوده که می کوشیده به هر قیمت شده، فتوای اعدام شخص باطنی صدور یابد. پیش از اجرای حکم، باطنی فریاد زد:

«چگونه می‌توانید مرا بکشید و حال آنکه به خدای یگانه ایمان دارم؟» ابن عقیل در جواب این آیهٔ قرآن را شاهدآورد: «فلمّا رأوا بأسنا قالوا آمنّا بالله وحده وکفرنا بماکنا به مشرکین» (المومن، ۸۴).

۱- منقذ، ۱۱۱/۴۷.

۲- منتظم، نهم، ۸۶-۸۷ - بدایه، دوازدهم، ۱۴۹.

۳- منتظم، نهم، ۱۰۳ - بدایه، دوازدهم، ۱۵۴ - ابن‌وردی، دوم، ۱۰.

درسال ۴۹۳/۱۰۹۹–۱۱۰۰ دوسوءقصد دیگرانجام گرفت. درشب میان بیست و ششم و بیست و هفتم رمضان سال ۴۹۳/شانزدهم و هفدهم اوت ۱۰۹۹ ، رئیس شحنهٔ اصفهان در داخل قصر محمد بن ملکشاه ، به دست یك باطنی به‌قتل رسید[1]. اندکی بعد در ذوالحجهٔ همان سال (اکتبر ۱۱۰۰) در ری، یکی ازامراء درکاخ‌فخرالملك، یکی از پسران نظام‌الملك کشته شد. به هنگام بازجویی ، قاتل اعتراف کردکه وی برای‌کشتن شش تن مأموریت داشته است و چون فخرالملك جویا شدکه آیا شخص او نیز جزو آن شش تن می‌باشد ، باطنی در جواب گفت : ترا برای کشتن قابل تشخیص نداده‌ایم. حتی وقتی شکنجه‌اش کردند ، وی حاضر نشد نام عامل اصلی توطئه را افشاء کند[2].

درسال ۴۹۴/۱۱۰۱ به دنبال کاردزنی‌ها ودیگر عملیات باطنیان ، برکیارق اعلام کردکه جان و مال اینان حلال است. و بدین بهانه، بیش‌از سیصدنفررا به‌قتل‌رسانید. صد تن ازآنان به‌دلیل باطنی بودن به‌قتل‌رسیدند. بقیه محکومین که به‌فرقهٔ باطنی وابستگی نداشتند، به عنوان افراد مشکوك اعدام شدند . صاحب منتظم که در ضمن نقل ماجرا ، از تاریخ باطنیان نیز به‌اختصار سخن می‌گوید، باوجودخصومتی که بااین فرقه دارد، مجازات‌ها را زیاده از حد شدید دانسته است[3]. وی می‌گوید که عوام در ماجری دخالت‌کردند و غالب اوقات، دشمنان شخصی خود را به عنوان باطنی به مقامات حکومتی معرفی می‌نمودند . دیگر کسی جرأت نمی‌کرد به‌کمك

۱– منقذ، نهم، ۱۱۴ – بدایه، دوازدهم، ۱۵۸.

۲– منقد، نهم، ۱۱۴ – بدایه، دوازدهم، ۱۵۸.

۳– منتظم، نهم، ۱۲۰–۱۲۳ – بدایه ، دوازدهم ، ۱۵۹–۱۶۰ – کامل، دهم ، ۳۱۳–۳۲۳.

شخصی که مورد سوء ظن واقع شده برآید . زیرا ، احتمال می‌رفت که وی نیز به عنوان فرد مشکوك مورد تعقیب قرار گیرد.

دامنهٔ سوء ظن تا آن جا بالا گرفت که شخصیتی به مقام و درجه کیاء هراسی (متوفی به سال ۵۰۶) رئیس نظامیه وتاجیه، مورد احترام اهل سنت و جماعت، به اتهام انتساب به باطنیان توقیف شد (محرم سال ۴۹۵/ اکتبر ـ نوامبر ۱۱۰۱) و قاضی ابوالفرج شیبی مأموریت یافت که به قضیه رسیدگی کند . باید گفت اگر ابن عقیل ، اعمال نفوذ نمی‌کرد و از خلیفه حکم آزادی کیاء را نمی‌گرفت ، جان وی از خطر به سلامت نمی‌جست[1]. حملات و سوءقصدها، گرچه بیشتر به نزاریه نسبت داده می‌شد اما مستعلیه نیز در آنها دست داشتند. در عصر مستعلی (۴۸۷-۴۹۵) دعوت اسماعیلی به ویژه در یمن تحت رهبری یحیی بن لمك‌حمادی‌گسترش فراوان یافت[2]. خلیفه در هفدهم صفر سال ۱۲/۴۹۵ دسامبر ۱۱۰۱ ، در قاهره درگذشت و حال آن‌که هنوز به سی‌سالگی پای نگذاشته بود. به همین مناسبت، بعضی مرگ وی را کار نزاریه دانسته‌اند . پس از او ، منصور پسر پنج ساله‌اش با لقب الامیر(متوفی به‌سال ۵۲۴) به خلافت نشست. اما تاحدود بیست‌سال بعد، افضل (متوفی به‌سال۱۱۲۲/۵۱۵) قدرت واقعی‌را دردست داشت[3].

اقدامات برکیارق تا اندازه‌ای جلوی فعالیت‌های شدیدباطنیان را گرفت ولی کشمکش‌ها و زد وخوردهای میان شیعیان وسنیان از جریان‌گرم خود باز نایستاد. در سال ۱۱۰۳/۴۹۶، در ری زد و خوردی میان دو فرقه

۱ـ منتظم، نهم، ۱۲۹ـ۱۳۰ ـ بدایه، دوازدهم، ۱۶۲.

۲ـ EI, III, 819_820.

۳ـ کامل، دهم، ۳۲۸ابن‌وردی ، دوم، ۱۳ Egypte arabe, 263_264.

EI², I, 452_453 (Sur Amir).

درگرفت. درجریان این حادثه ، ابوالمظفرخجندی ، فقیه شافعی عالی مقام که مورد احترام فراوان نظام‌الملك بود و در اصفهان تدریس می کرد ، به دست یکی از شیعیان به قتل رسید. قاتل بلافاصله کشته شد. این بارصحبت باطنی در میان نیامد، بلکه قاتل را رافضی علوی اعلام کردند[1]

دراین دوران‌گرچه فعالیت علنی باطنیان، اعم از نزاریه و مستعلیه تقلیل یافته بود، اما اینان هم چنان قدرتمند باقی مانده بودند و از این رو، خلافت عباسی و مذهب تسنن ، آنان را خطرناکترین حریفان خود تلقی می کردند . این نکته در احیاء، از نظر غزالی دور نمانده است.

دوم : احیاء

تاریخ وکیفیت احیاء : کتاب احیاء علوم‌الدین جامع‌ترین ومهم‌ترین کتابی است‌که غزالی در دوران عزلت خود نوشته است. بطوری‌که غزالی در مستصفی بیان می‌کند ، احیاء را در فاصله میان دو دورهٔ اشتغال به تدریس نگاشته است . بنابراین خطاست اگرگفته شودکه کتاب مذکور حاصل سال‌های آخر دوران عزلت مؤلف می‌باشد[2] . گذشته از این ، نوشتن کتابی به پهناوری و بزرگی احیاء درزمانی کوتاه، اصولاً قابل تصور نیست و یقیناً غزالی، سال‌های چندی را برسرآن گذاشته است.

ام. بویژ M. Bouyges معتقد است که احیاء در فاصلهٔ سال های ۱۱۰۳/۴۹۵و۱۰۹۶/۴۸۹ تألیف شده است. به‌گمان ما،گرچه این تاریخ، تاریخی‌است تقریبی، ولی ازواقعیت دور به نظرنمی‌رسد ونشان می‌دهدکه احیاء، خرده‌خرده، درعصرسلطنت برکیارق تنظیم‌شده وعصروی بااختلاف چندماه درست‌با دوران عزلت غزالی مطابقت دارد. دانستن این امر از آن

۱ــ منتظم، نهم، ۱۲۷؛ بدایه، دوازدهم، ۱۶۳.
۲ــ مستصفی، یکم، ۴.

جهت مهم است که به کمك آن می توان معنای موضع‌گیری‌های غزالی را دریافت و جهت وخط اصلی فکری را کشف کرد[1].

همان طور که گفته‌اند، احیاء دایرةالمعارف واقعی علوم دینی است که غزالی در نگارش آن، از جمیع جهات، دقت خاصی به‌کار برده است. از خلال کتاب، این مطلب به‌خوبی احساس می‌شود که مؤلف بر آن بوده که به آن نظم بسیار دقیقی بدهد ولی افراط در این امر، بعضاً به تصنع انجامیده، به ویژه درمورد انتخاب تعداد فصول. البته غزالی نخستین کسی نیست که برای تعدادفصول اهمیت‌خاصی قائل‌شده، بلکه کسان‌دیگری نظیر ابومنصور بغدادی، چه در کتاب فرق و چه در کتاب اصول‌الدین، در فصل بندی و تنظیم، تصنع به‌کار برده‌اند[2]. موضوعی که در درجهٔ اول اهمیت قرار دارد آن است که بدانیم هدف اصلی غزالی از تألیف احیاء چه بوده است. خود او می‌گوید احیاء قبل از هرچیز کتابی است در اخلاق دینی و در چگونگی رفتار و منش آدمی در این دنیا. احیاء به‌گفتهٔ غزالی، کتابی نیست که درالهیات و بحث‌دراشکال وصول به‌معرفت ذات‌باری نوشته شده باشد. بلکه احیاء قبل از هرچیز به بحث پیرامون وظایف آدمی در برابر خداوند می‌پردازد (عبادات). سپس «عرف و عادت» را مورد بررسی قرار می‌دهد و در پایان از خصایلی که موجب صیانت انسان از هلاکت شده و سبب هدایت او می‌گردند، صحبت به میان می‌آورد (مکارم‌الاخلاق). غزالی به منظور وصول به مقصود اصلی خسود، از جمیع علوم اسلامی کمك می‌طلبد ومی‌کوشد تااز آن‌ها نتیجه‌منطقی هم‌آهنگ استخراج نماید.

۱ــ درباره احیاء به منابع زیر رجوع کنید:

Chronologie, 41–44 (no 28)
Chronologie, 98–122

۲ــ بغدادی به‌عدد پنج و پانزده اهمیت خاصی می‌دهد. رجوع کنید به اصول.

بدین نحو، می‌توان گفت احیاء مجموعه‌ای است از آثار گوناگون و متفاوت که نه تنها یکدیگر را نفی نمی‌کنند، بلکه مؤید و مکمل یکدیگر نیز هستند.

مقدم برهمه، احیاء کتابی است دراعتقاد. بدین منظور غزالی در سرآغاز آن، رسالهٔ قدسیه را گنجانده[1] تا مانند بقیهٔ آثار خود، نقطهٔ اصلی و محور عقیدتی‌اش را تعیین کند. وی به این اصل سخت معتقد است که انسان حتی در امور عادی زندگانی روزمره، برای آنکه درهوا معلق نماند، به پیوستگی به یك سلسلهٔ حقایق اساسی احتیاج دارد. محتوای قدسیه، درست منطبق با محتوای اقتصاد است منتهی به نحو اختصار. غزالی مجدداً همان اصول کلی را در کتاب نصیحة‌الملوك گنجانیده است. کتاب اخیر به نام سلطان سلجوقی نوشته شده و در خلال آن غزالی به سلطان گوشزد می‌کند که اولین وظیفه پادشاه، پاك اعتقادی است.

در درجهٔ بعدی، احیاء کتابی است در سیروسلوك. دراین بخش از کتاب، غزالی پس از بیان مزایای عزلت، به تعیین و تشریح قواعدی می‌پردازد که با رعایت و اجرای آنها، می‌توان به سکینه خاطر و طمأنینه روان رسید.

در درجهٔ سوم، احیاء کتابی است در اخلاق اجتماعی و بالاخره در درجه آخر، احیاء را باید کتابی دانست در رفتار سیاسی. غزالی با وجود آن که به تفصیل، مزایای عزلت را بیان می‌دارد اما با دنیا قطع رابطه نمی‌کند. و گرچه از قدرت و حکومت فاصله می‌گیرد، ولی از آن نمی‌برد و نیز با همهٔ انزجاری که از علمای فاسد ابراز می‌دارد، امید اصلاح آنان را از دل نمی‌نهد.

۱ــ دربارهٔ قدسیه به منابع زیر رجوع کنید:

Chronologie, 38—40 (no27)
Cauvres, 89—92

تکالیف ووظایف حکومت (امر) مورد بحث وگفت وگو قرارگرفته است .

احیاء ، کتاب اعتقاد : * غزالی برای آن که منظورخود راازاعتقاد روشن کند، درمقدمهٔ احیاء وقبل ازرسالهٔ قدسیه ، به تفسیرشهادتین که شرط اساس ورود به جامعهٔ مؤمنین است، می پردازد. ورود به جامعهٔ اسلامی مستلزم دوشرط است: قبول حاکمیت خدای واحدوقاهر، وقبول رسالت انبیاء که محمد خاتم آنهاست . شرع محمد، شرایع پیامبران دیگران را نسخ کرده است، مگردرقسمتهایی که به حفظ آنها تقریرشده باشد. خداوند ، محمدرا به عنوان افضل پیامبران وسید آدمیان برگزیـده است.[۱]

پذیرش وحدانیت خدا ، پذیرشی است ناقص وکمال آن ضرورةً به پذیرش اصل نبوت وقبول رسالت محمد پیوسته است. ازاین اصل است که تکلیف هرمسلمانی، مبنی برتصدیق کامل وجامع آئین محمد ، اعـم از قرآن وامت، ناشی می شود.[۲]

غزالی، سپس به مسائل بعد ازمرگ ، عذاب قبر، نشوز، محاکمهٔ الهی ومجازات وپاداش می پردازد واعتقاد به آنها را جزو اصول اعتقادات می شمارد. مسلمان هم چنین باید به صحابه عقیده داشته باشد و فضایل آنان را باتوجه به سلسله مراتبشان قبول کند[۳]. درهمین بخش ، غزالی رأی خود را مبنی برمشروعیت علم کلام اظهارداشته ووجـود معنای باطنی قرآن را که ازنظرعوام مستوراست ، پذیرا می شود[۴] وکسانی راکه مشتاق فهم دقیق مسائل مربوط به اصل اعتقاد هستند ، به قدسیه ، مخصوص عامه مسلمین و

---

* ت. ف. کتاب قواعد عقاید، یکم ، ۲۵۶ به بعد.

۱- احیاء یکم، ۸۱ ترجمه فارسی ، یکم، ۱۹ به بعد.

۲- دراین بخش ازاحیاء (یکم، ۸۱) غزالی خصیصهٔ مضاعف رسالت محمدرا تأکیدمی کند، بدین نحو که محمدهم نبی (خبردهنده) است، هم رسول (صاحب شریعت).

۳- احیاء ، یکم، ۸۳ .

۴- احیاء ، یکم، ۹۳ ترجمه فارسی ، یکم ، ۲۶۸ به بعد.

به‌اقتصاد، ویژه خواص و نخبگان حوالت می‌دهد.

روشنی و استحکام بیان غزالی در بخش اعتقادات، نشانه آنست که وی بهنگام تهیه احیاء، بر بحران عقیدتی خود کاملاً غالب آمده بوده است.

غزالی، گنجاندن بعضی از قسمت‌های رسالهٔ قدسیه را در احیاء ضرور تشخیص داده[1] و خلاصه‌ای از آن را در تعقیب و تأیید آراء خود در اقتصاد، ذکر می‌کند. در این زمینه، موضعگیری‌های غزالی مستقیماً تحت تأثیر کلام اشعری واقع است و غزالی بنا وجود رجحانی که برای شیوهٔ اشاعره قائل است، اعتقاد ندارد که این شیوه در تسنن، تنها شیوه ممکن و صحیح است.

قدسیه که شکل بندی آن تصنعی به نظر می‌رسد، بسان احیاء مشتمل بر چهار بخش بزرگ است که هر کدام از آنها، شامل ده باب می‌باشد. به‌سبک اقتصاد در سه بخش اول که هم به‌وحی مربوط است وهم به‌عقل، مسأله جوهر، صفات و افعال خداوند مورد مطالعه قرار گرفته‌است. این سه بخش با بحثی دربارهٔ نبوت خاتمه می‌پذیرند. خلاصه بحث در نبوت آنست که خدا، محمد را به‌عنوان آخرین پیامبر فرستاده تا شرایع قبلی را اعم از شرایع یهود، نصاری و صابئی ملغی کند. برای اثبات حقانیتش، خداوند به‌او قدرت اعجاز بخشیده است[1]. بخش چهارم قدسیه به‌مطالعهٔ موضوعاتی تخصیص داده‌شده که‌از طریق وحی نازل شده و به‌وسیله احادیث و سمعیات به‌ما رسیده‌اند. این قبیل موضوعات را نیز باید برسبیل اعتقاد دینی پذیرفت. شش باب اول، به موضوع آخرت ویژگی داده شده است. نشوز، سؤال و جواب نکیرو

۱ــ احیاء، یکم، ۹۳ــ۱۰۳ ترجمه فارسی، یکم، فصل سوم، ۲۹۶ــ۳۱۹.

منکر، عذاب قبر، ترازو، پل، بهشت ودوزخ، ازسلسله اعتقاداتی هستند که آنها را باید بدون کوچك‌ترین تفسیر باطنی یا استعاری قبول کرد. خداوند آنها را قبلاً خلق کرده ودر آینده، ابدیت خواهند داشت[1] . بالاخره چهار باب آخر، به‌مسأله سیاست اختصاص دارد :

۱ــ باب اول در امامت خلفای چهارگانه است : ابوبکر ، عمر ، عثمان وعلی. هرچهارتن خلیفه به‌حق هستند ودرجه و مقامشان با ترتیبی که به خلافت رسیده‌اند مطابقت دارد. خلافت هرچهار تن از طریق انتخاب (اختیار) صورت گرفته است .

غزالی این نظر را که پیامبر به‌وسیلهٔ نص جانشین خود را تعیین نموده است، ردمی‌کند. زیرا به‌نظروی، پیامبر که همواره اسامی کسانیرا که بقیادت لشگریا امارت ایالات برمی‌گزیده ، بطور علنی اعلام مـی‌کرده است . چنانـچه جانشینی برای خـود تعیین کرده بود، قطعاً نام اورا باوسعت بیشتری، به‌همگان ابلاغ می‌نمود، وحال آن که حدیثی بدین مضمون وجودندارد ودلیلی هم دردست نیست که بگوییم چنین حدیثی وجود داشته وبعداً ازبین رفته است[2] .

خلافت ابوبکر ازطریق انتخاب وبیعت انجام پذیرفته است. حـال اگـر فرض کنم نصی از پیامبر وجود داشته کـه برطبق آن ، شخص دیـگـری به جانشینی تعیین شده است ، در

۱ــ این بخش شامل چهارفصل است که هر کدام به بحث درباره ده مسأله عمده نظیر ذات باری تعالی ۹۰ــ۹۳ صفات خدا (۹۶ــ۹۸) افعال خدا (۹۸ــ۱۰۱) وسمعیات (۱۰۱ــ۱۰۳) اختصاص یافته است .

۲ــ احیاء یکم، ۱۰۱ــ۱۰۲. ترجمه فارسی، یکم، ۳۲۱ به بعد .

این صورت باید گفت که صحابه نقض قول پیغمبر کرده‌اند. چنین اتهامی، عین اتهامی است که شیعیان (روافض) به صحابه وارد می‌کنند. اهل سنت، تمام صحابه را پاك می‌دانند و به فضایل آنان احترام می‌گذارند[1].

سپس غزالی به بحث دربارهٔ منازعه علی و معاویه می‌پردازد و آنرا تاحد یك اختلاف میان دو مجتهد پایین می‌آورد. درعین آن که رعایت حیثیت معاویه را می‌کند، حق را به علی می‌دهد. به نظر وی، اصل خلافت موضوع اختلاف فیمابین نبوده، بلکه مورد اختلاف، مسأله استرداد قاتلین عثمان بوده است. ازیکطرف علی استرداد فوری قاتلین را به لحاظ تعلقشان به خانواده های قدرتمند و نفوذشان در بین سپاهیان، مصلحت نمی‌دیده و آنرا برای خلافت که هنوز دوران صباوتش راطی می‌کرده، مضر می‌دانسته است. ازطرف دیگر معاویه، نظر به اهمیت جرم، تأخیر در استرداد قاتلین را اهانتی به خلفاء و عاملی برای تحریض به قتلهای تازه‌ای تشخیص می‌داده است[2].

غزالی چنین نتیجه می‌گیرد که اگر همچنان که نظر عامهٔ علماست و هر مجتهدی را در رأی خود محقّ بدانیم، در این صورت، نمی‌توان میان علی و معاویه، یکی را محق و دیگری را بی‌حق دانست. ولی به عکس، اگر بگوییم که در مورد اختلافی که میان دو مجتهد بروز می‌کند، فقط یکطرف می‌تواند ذیحق

۱ـ احیاء یکم، ۱۰۲ ترجمه فارسی، یکم، ۳۲۲.

۲ـ احیاء، یکم، ۱۰۲ ترجمه فارسی، یکم، ۳۲۲.

باشد، درچنین صورت، امام علی را نمی‌توان خاطی شناخت.

۲ـ موضوع دیگر ، اثبات صحت ترتیبی است که خلفای چهارگانه، یکی پس‌ازدیگری به‌خلافت رسیده‌اند. دراین‌مورد غزالی معتقد است که ترتیب به‌خلافت رسیدن هریك‌ازآنان با درجهٔ فضیلت‌شان مطابقت دارد. گذشته ازاین فضیلت هرکس به‌درجهٔ تقرب او به‌خداوند بستگی دارد. بنابراین فقط خدا و اگرصلاح بداند، پیغمبرش‌ازمراتب فضل‌صحابه اطلاع‌دارند. ترتیب افضلیت خلفای چهارگانه به‌وسیله‌آیات واحادیث اعلام شده و صحابه‌که خود شاهد نزول وحی بوده‌اند، برآن اتفاق کرده‌اند[1].

۳ـ مسأله سومی که قدسیه بدان می‌پردازد، مسأله شرایط خلافت است. برای نیل به مقام‌خلافت، علاوه براسلام وتکلیف، پنج شرط دیگر نیزلازم است: رجلیت، ورع ، علم،کفایت و تعلق به قریش.

وقتی داوطلبان متعددی دارای شرایط فوق باشند ، ازمیان آنان کسی به خلافت برگزیده می‌شودکه مسلمین با او بیعت کرده باشند . هرکسی علیه رأی اکثریت برخیزد « طاغی » شناخته می‌شود ودرصورت لزوم برای اخذ بیعت‌او، می‌توان به‌زور توسل جست[2].

۱ـ احیاء ، یکم ، ۱۰۲ـ برای اطلاع از آراء دیگران در این باب ، به‌کتاب Schismes صفحات ۱۹ـ۲۲ رجوع کنید.

۲ـ احیاء ، یکم، ۱۰۲ـ ترجمه فارسی، یکم، ۳۲۲.

۴- مجموعهٔ شرایط فوق، مجموعه‌ای است مطلوب. امامی که جامع آنهاست به وظایف خود بخوبی عمل می‌کند. اما همه کس واجد همگی این شرایط نیستند و باید جنبه عملی مسأله را نیز در نظر داشت. مثلاً وقتی که داوطلب خلافت، ورع یا علم لازم را ندارد، ولی کنار گذاشتن او موجب بروز حوادث ناگواری می‌شود، در این صورت باید مشروعیت خلافت‌اش را به‌رسمیت شناخت. خساراتی که تعویض او ببار می‌آورد، بیش از خساراتی است که از ابقای او حاصل می‌شود. زیرا نباید هیچوقت برای اصلاح امری، اساس آن امر را ازمیان برد و برای ساختن قصری، شهری را ویران نمود. کسانی که وجود امام را ضروری نمی‌دانند واحکام قضات را باطل می‌دانند، درست به خلاف نظر خودشان مجبور می‌شوند که بنا برضرورت واحتیاج، احکام قضات را درسرزمینهای تحت تصرف خود صحیح ومشروع بشمارند[1].

وقتی این قسمت از احیاء را با آنچه در مستظهری آورده مقایسه می‌کنیم، بخوبی می‌توانیم به درجهٔ تلخکامی غزالی پی ببریم و باین نکته یقین پیدا کنیم که احیاء در دوران عزلت نوشته شده است. گرچه بسان مستظهری، احیاء نیز ضرورت خلافت را متذکر می‌شود و ادعاهای شیعه‌را باطل می‌شمارد، ولی در آن دیگر از توصیفات مبالغه‌آمیزی که مؤلف از مستظهر کرده است نشانی نمی‌بینیم. جا دارد که از خود بپرسیم که وقتی غزالی می‌گوید خلافت امری است ضروری‌و بدین سبب، خلیفه ممکن است واجد شرایط لازم نباشد، آیا وی نمی‌خواهد موضوع دیگری را بما

۱- احیاء، یکم، ۱۰۲ ترجمه فارسی، یکم، ۳۲۳.

حالی کند [مثلاً بی‌صلاحیتی خلیفه مستظهر را] .

موضوع دیگری که دردنبال قدسیه مطالعه شده، موضوع روابط بین مفاهیم ایمان واسلام است. این مسأله مورد اختلاف مکاتب مختلفه بوده است. دراین باب غزالی می‌گوید که برخلاف لفاظی‌های ابوطالب مکی که مطلب را پیچیده و درهم نموده ، این موضوع برای انبوه مسلمین ، صرفاً جنبهٔ کلامی دارد و جنبهٔ عملی‌اش بسیار ضعیف است و برای ایضاح مسأله، آنرا باید ازسه زاویه مختلف ،مورد مداقه قرارداد : از زاویه لغت‌شناسی- تفسیروفقه[1]. بعد از انجام چنین تحقیقی است که میتوان پیرامون دو مسأله فرعی دیگر به‌بحث پرداخت. این دومسأله عبارتنداز : مسأله افزایش یا تقلیل ایمان[2] ومسأله شکل تظاهر ایمان[3].

احیاء،کتاب سیروسلوک : دراین‌بخش، غزالی پس‌از آن که به‌تفصیل مزایای عزت رابرمی‌شمارد به‌شرح تمرین‌های روحی که برای عابد، مرید و شیخ لازم است می‌پردازد. ودراین‌کار، آنقدر موشکافی می کند که‌گویی قصد تأسیس طریقه جدیدی را دارد . تمرین‌های روحی که برای تزکیهٔ درونی صوفی لازمند، در درجهٔ اول عباداتی هستند که شرع تعیین نموده است. دردرجهٔ بعدی، سالك طریق باید به‌عباداتی بپردازد که مسلمانان‌عادی به‌مناسبت گرفتاریهای روزانه، ازانجام آنها عاجزند. این‌دسته از عبادات اضافی را نوافل می‌نامند.

۱- احیاء یکم، ۱۰۲ ترجمه فارسی، یکم ، ۳۲۴.

۲- احیاء یکم، ۱۰۳.

۳- احیاء یکم، ۱۰۶ دراین مورد ودرمورد بالا (ارجاع شماره ۲) به ترجمه فارسی احیاء یکم؛ فصل چهارم تحت عنوان «ازقواعد عقاید درایمان واسلام» ۳۲۴ به بعد رجوع شود.

قراءت قرآن که انسان را در رابطهٔ نزدیك با خدا قرار می‌دهد[1] و در اثر استمرار به آدمی توفیق می‌بخشد که تفسیر مستقلی از آن بکند، باید در شرایط معینی انجام گیرد[2]. می‌بینیم کـه غزالی حتی در عالم باطن و طریق تصوف از قواعد شرح غافل نمی‌ماند .

ذکر اسامی خدا، به‌شرطی که با توجه و آمادگی روحی انجام گیرد، عشق خدا را در دل آدمی افزایش می‌دهد و شخص را از دنیا منقطع می‌سازد. نحوهٔ ذکر، به‌ویژه وقتی به‌صورت جمعی (سماع) صورت گیرد ، در شرع مشخص شده است[3].

دعاء نیز باید با رعایت شرایط لازم زمانی و مکانی و داشتن آمادگی روحی، انجام شود.[4] زیرا عبادت خدا برای آن‌که مؤثر واقع شود، مستلزم رعایت مقرراتی است که اجرای آن، حتی برای عابدی که کم و بیش از دنیا بریده ، الزامی است . خدا توسط پیامبرش، نه تنها اطاعت خود را فرمان داده، بلکه شکل اطاعت را نیز تعیین نموده است.

ورد که درمواقع مشخص روز و شب گفته می‌شود ، بعد از تـلاوت قرآن، ذکر و دعاء، وسیله‌ای است برای بهتر شناختن خدا و عشق بیشتر به او.[5]

۱ـ احیاء ، یکم ، ۱۰۸ ؛ ترجمه فارسی ، دوم ،کتاب اسرار تلاوت قرآن ، ۳۳۷ به بعد رجوع شود.

۲ـ احیاء ، یکم ، ۲۵۹ـ۲۶۲ ایضاً ترجمه فارسی.

۳ـ راجع به قراءت قرآن نگاه کنید به احیاء ، یکم ، ۲۲۲ـ۲۶۴ ایضاً ترجمه فارسی .

۴ـ راجع به ذکر به احیاء، یکم، ۲۹۸ـ۲۶۴ و درمورد سماع به همین منبع، دوم، ۲۳۶ـ۲۶۹ رجوع کنید ، ترجمه فارسی، دوم، کتاب ذکرها و دعاها، ۲۹۷ به بعد.

۵ـ احیاء یکم، صفحات ۲۶۴ و ۲۷۴ ایضاً ترجمه فارسی.

وردهای هفتگانه روز و پنجگانـه شب، در نظر گرفتن وقت عابد و تکالیف غیر عبادی‌اش، با دقت تمام مشخص شده‌اند.[1] هم چنین اوراد عباد ساده، علماء، طلاب، پیشه‌وران، عمال حکومت و افراد عادی تابع اصول و شرایط خاصی هستند.[2] از دیدگاه غزالی، زندگانی روزمره از زندگانی عبادی جدا نیست. آدمی در دوران عزلت نیز به لحاظ آن‌که در دنیا زندگی می کند، مجبور به معاشرت است. قواعد معاشرت دقیقاً تعیین شده‌اند. هدف از این قواعد بیشتر جلوگیری از سرایت امور دنیوی است به کسی که کناره جویی برگزیده است. عزلت همیشه باید باجست وجوی علم، تهیه آثار و تأمل و توجه، توأم باشد. عابد باید به کم قناعت کند، آمد و رفت خود را به‌حداقل ممکن تقلیل دهد. همسایگانش را تحمل نماید و برای خود، دوستی پارسا و همسری متقی بگیرد. لازمهٔ کناره‌جویی به‌هیچ‌وجه، تجرد و تنهایی نیست.

کسی که سالك طریق عبادت می‌شود، باید قبل از هرچیز از دلبستگی‌ها، دل بکند و بیشتر به‌مرگ بیندیشد. کسانی که در چنین راهی بمیرند، شهید محسوب می‌شوند. میان دوجهاد، جهادی افضل است که هیجانات نفسانی را رام کند و یا آن شورها و هیجانات را به راه خدا هدایت نماید.[3]

جالب‌ترین باب احیاء، بابی است که در آن از تصوف سخن رفته است. مرید، باید برای کسب توفیق در راه با مجاهده با نفس و تمرین روحی (ریاضت) مرادی برگزینند تا بتواند به پختگی روحی که گام اول صفای باطن و طمأنینه نفس است برسد[4]. در این راه وی، باید مراحل زیر را طی کند:

۱ـ احیاء، یکم، ۲۹۹ـ۳۰۰ ایضاً ترجمه فارسی.

۲ـ برای اوراد روزانه به احیاء یکم، ۳۰۰ـ۳۰۱ و برای اوراد شبانـه به همین منبع، یکم، ۳۰۹ـ۳۱۵ مراجعه نمایید، ترجمه فارسی، دوم، کتاب ترتیب وردها، ۴۷۷.

۳ـ احیاء، یکم، ۳۱۶ـ۳۱۸. ۴ـ احیاء، سوم، ۲۱۶.

۱ـ مرید باید پیش از هرکار، از هرچه موجب فاصله میان خالق و مخلوق می‌شود، حذر کند. از این‌رو باید از ثروت و از جاه‌ومقام چشم بپوشد. ازمذهب‌خاص تقلید صرف نکند وخود را درمیان جدال مکاتب ومذاهب نیفکند. از عدم اطاعت خداوند بپرهیزد و ازاینجهت براوفرض است که توبه کند« زیرا دراین طریق، توبه به همان اندازه ضروراست که دانستن زبان عربی برای فهم اسرار قرآن».[1]

۲ـ مرید باید برای خود، مرشدی برگزیند واطاعت اورا بی‌گفت وگو برگردن نهد زیرا «طریق دین تاریك وتشخیص آن مشکل است وحال آن‌که طرق شیطان متعدد وبسیارند».[2]

۳ـ مرید باید خود را در برج و باروئی نهد که چهار دیوار آن عبارتند از: روزه و گرسنگی که اثرات روحی بسیار سودمندی دارد، ـ شب زنده‌داری، زیرا شب برای تمرکزروح بهترازروز است، ـ سکوت، تنها ادای کلمات ضروری مجاز است وخلوت.[3]

۴ـ تمرین‌های روحی‌را مرید باید به‌طورتدریجی انجام‌دهد. ابتدا وی باید ازجهان ببرد وپس ازانجام عبادات اجباری، به‌انجام روایت ونوافل بپردازد ودردست آخر، درزاویه‌ای مقیم شود. ولی درآنجا نیزاعمالش باید تحت‌مراقبت مرشد انجام‌شوند[4].

۱ـ احیاء، سوم، ۶۶ـ۶۸
۲ـ احیاء، سوم، ۶۵.
۳ـ احیاء، سوم، ۶۵.
۴ـ احیاء، سوم، ۶۶.

مرشد وظیفهٔ مراقبت مرید را دارد. مواظب رفتار اوست و هادی اعمالش. وی می‌تواند بنا به‌قضاوت خود، به‌مرید راه غور وخلسه بنمایاند ویا به‌عکس به‌طریق ایمان ابتدائی واعمال ساده هدایت کند. چون‌مجاهدی که درمیدان جنگ ازعهدهٔ ستیز برنیاید، می‌تواند با انجام کارهای جنبی و امدادی به مجاهدین کمك نماید. بعلاوه، کسی که درغور خلسه می‌پردازد، همواره در معرض خطر وسوسه‌های شیطان قرارگرفته و در غالب موارد، امر بر مرید مشتبه می‌شود و خیال می‌کند که کلید کشف حقایق منحصراً در اختیار اوگذاشته شده است.[۱]

خلاصه آن‌که حیات عرفانی، ویژه نخبگان است ومردم عادی را راهی برآن طریقت نیست. اینان تنها می‌توانند شاهد طریق خواص باشند و ازآن الهام‌گیرند.

احیاء، کتاب‌کردار اجتماعی: برای کسانی که حیات فعال را انتخاب می‌کنند، احیاء کتابی‌است درکردار اجتماعی. زیرا گرچه غزالی کوشیده تا به‌تفصیل مزایای‌زندگی عرفانی‌را برشمارد، ولی هیچگاه درصددتحمیل آن برنیامده است. صریحاً می‌گوید: هرکس‌آزاد است که در رابطه با خصلتش، احتیاجاتش و موقعیتش، راهی را که برای خود بهتر تشخیص می‌دهد، انتخاب‌کند.[۲] رجحان نوعی زندگی به نوعی دیگر بالنفسه نشانهٔ برتری یکی بردیگری نیست بلکه ارجحیت امری است نسبی‌که با شرایط وجهت‌گیری‌های فردی ارتباط دارد. زندگانی فعال نیزدارای مزایائی‌است که غزالی ازتذکرآنها در احیاء غافل نمی‌شود:

۱ــ احیاء، سوم، ۶۸. دراین مورد و در موارد ارجاعات شماره۴ صفحه ۱۷۱ و ارجاعات صفحه ۱۷۲ به ترجمه فارسی، سوم، کتاب ریاضت نفس ۱۳۶ به بعد رجوع شود.

۲ــ احیاء، دوم، ۲۰۲ــ۲۱۶.

۱ـ حسن زندگانی فعال آنست که آدمی فرصت تعلیم و تعلم پیدا می کند و تعلیم وتعلم جزء عبادات دینی محسوب و انجامشان مهم‌ترین تکلیف آدمی در برابر خداست. کسی که بدون مطالعهٔ کافی درمسائل دینی، زاویه‌نشینی اختیار کند، خودرا درمعرض وسوسه های شیطان قـرارداده است . زاویه نشینی مخصوص عالمی است که از ارزش و عمق علوم آگاهی کامل دارد وویژه شخصی‌است که پس اززندگی درجامعهٔ فاسد وغیرقابل‌علاج، به عزلت روی‌آورده تا دامن خودرا پاك نگاهدارد.[۱]

۲ـ زندگانی اجتماعی موجب تمتع مادی آدمی و تمتع رساندن به دیگران است. هرچند درعصر ما، کسب حلال و تحصیل مال ازطریق مشروع کار آسانی نیست. خدمت به‌خلق درحدودی که خداوند تعیین نموده‌است برزاویه‌نشینی وانجام‌عبادات‌مستحبه فضیلت دارد، هرچند دراصل عزلت عارف وشناسایی‌خداوند، بردیگرکارها مرجح است.[۲]

۳ـ در زندگانی اجتماعی ، آدمی می‌تواند افراد دیگر را اصلاح کند و به‌اصلاح خویش بپردازد وحال‌آن‌که درعزلت ، انجام چنین امری محال است. با توجه باین نکته است که مرید باید به‌طور مستمر با دنیای‌خارج، اگرشده برای تأمین زندگی‌مادی زاویه، در ارتباط باشد. بزرگتر زاویه نمی‌تواند ادعای‌اصلاح دیگری را داشته باشد، اگرخود ، بکلی با دنیای خارج ، قطع

۱ـ احیاء ، دوم، ۲۱۰-۲۱۱.

۲ـ احیاء ، دوم، ۲۱۲.

رابطه کرده باشد.[۱]

۴ـ تنهایی مطلق، منشأ خطر و فساد است. آدمی به داشتن تفریح و اوقات فراغت نیازمند است و میل دارد که در بعضی از ساعات روز، با دوستی موافق به گفت و گو بنشیند.[۲]

۵ـ در زندگانی اجتماعی، انسان می‌تواند از راه خدمت به دیگران و اجرای تعهداتی که شرع در این باره معین کرده است، به دریافت اجر و پاداش الهی نایل گردد. عیادت بیماران، شرکت در اعیاد و نماز جمعه، حیات اجتماعی را تقویت و نیرومند می‌سازد. ارجح آنست که نمازهای پنجگانه به طور جماعت خوانده شوند. ادای فریضه نماز به طور انفرادی وقتی مجاز است که انجام جمعی آن مواجه با خطر بزرگی باشد.[۳]

۶ـ مزیت دیگر زندگانی در اجتماع، آنست که آدمی به تواضع عادت می‌کند و حال آن که تحصیل چنین فضیلتی در حیات عبادی صرف ممکن نیست. اتفاقاً در غالب موارد، همین غرور و نخوت آدمیان است که آنان را به سوی گوشه‌گیری و عزلت می‌کشاند. علمای واقعی غالباً اشخاص متواضعی هستند که از شیوهٔ اسلاف متقی تبعیت می‌کنند. مگر پیغمبر برای ساختن خانه‌اش، شخصاً چوب به دوش نمی‌کشید و لوازم روزمرهٔ منزل خود را، خود نمی‌خرید؟[۴]

۱ـ احیاء دوم، ۲۱۲.

۲ـ احیاء، دوم، ۲۱۳.

۳ـ احیاء، دوم، ۲۱۳.

۴ـ احیاء، دوم، ۲۱۳ـ۲۱۲.

۷- تجربه نیز فقط از طریق معاشرت با دیگران و زندگی در جامعه به‌دست‌می آید. عقل غریزی، به‌تنهایی قادر نیست که مصالح عالیهٔ دینی و دنیوی را تشخیص دهد. از این‌جهت ،آدم بی‌تجربه، آدمی است بی‌ارزش. بنابراین، خودشناسی اساس کار است و این امر در عزلت میسر نمی‌شود زیرا در آنجا این موقعیت وجود ندارد که انسان مرتکب خطا و اشتباهاتی بشود که عادةً در زندگی اجتماعی مرتکب می‌شود . .بالأخره ، حیات اجتماعی برتری علوم دینی را بر زهد خالص برجسته‌تر می کند و افضلیت شخصی را که به‌دنبال این علوم می‌رود بر کسی که طریق زهد برمی گزینند به‌خوبی می نمایاند[1]. به‌اضافـه، عبادت کردن منحصر به عابد و عارف نیست ، عالـم، طالب ، پیشه‌ور و کارمند نیز مکلّف به عبادت هستند.[2]

احیاء با دقت کامل ، آدابی را که آدمی باید در جامعـه ، در هنگام صرف غذا ، در عروسی، در دید و بازدید ، در سفر، در رفاقت ، در تحصیل مُکنت مراعات کند مشخص می‌سازد . رعایت آداب و تحصیل خصائل لازم در این مورد، مخصوص حیات فردی نیست بلکه برای آن که آدمی به‌طرز مفیدی در جـامعه‌ای کـه حتی در عزلت نیز با آن در ارتباط است، جای بگیرد و مفید واقع شود ، ملزم به‌رعایت آداب و تـحصیل خصائل اجتماعی است :

احیاء، کتاب رفتار سیاسی: غزالی به‌موازات تشریح، قواعد مربوط به زندگانی عرفانی و زندگی اجتماعی، مسأله‌سیاست را به‌عنوان مسأله‌اصلی

۱- احیاء ، دوم، ۲۱۴-۲۱۵

۲- احیاء یکم، ۳۱۶-۳۱۸.

ومرکزی مورد مطالعه قرار می‌دهدو قواعد حکومت را مشخص می‌سازد. لازم به‌تذکر است که غزالی با وجود فاصله گرفتن از قدرت، هیچگاه به‌طور کامل از آن نبریده است. وقتی بر اساس کتاب احیاء، درصدد یافتن علل جدا شدن غزالی از قدرت وحکومت بودیم، دیدیم که یکی از مسائلی که مورد انتقاد شدید غزالی قرار گرفته، مسأله سیاست مالی دستگاه حاکم است. وی به‌این نتیجه می‌رسد که قسمت اعظم اموال دولت، اموالی هستند که بازور تحصیل شده‌اند و به‌طور غیرعادلانه تقسیم می‌شوند. اما غزالی از این پیش‌تر نمی‌رود. به‌رغم تجزیه‌و تحلیل عالمانه‌ای که‌از منابع درآمد دولت ومصارف آن می‌کند، چنین نتیجه می‌گیرد که به‌هرحال، رعایت دستورات دولت وحتی اطاعت از او، امری است ضروری. خلع پادشاه ستمگری که بر نیروی نظامی قدرتمند متکی است کار آسانی نیست. اقدام به‌این کار، موجب فتنه وجنگ داخلی می‌شود وبی‌نظمی‌های حاصله از آن، بیشتر به مصالح جامعه زیان می‌رساند تا بر سر کار ماندن پادشاه ستمگر. بنابراین باید از فتنه‌و آشوب دست کشید وهمان طور که در احادیث نیز تصریح شده، به‌اطاعت او گردن نهاد.[1]

غزالی، سپس از چهارچوب تجزیه وتحلیل نظری پا فراتر می‌نهد و وضعیت سیاسی زمان را تشریح می‌کند: خلافت دردست بنوعباس است. قدرت واقعی از آن امراء وسلاطینی است که خلافت را به رسمیت شناخته وحکومت ایالات را دردست دارند. حفظ تعادل حاضر بر از بین بردن آن مرجح است ودر تأیید این مطلب، چنین می‌آورد: «ما در کتاب مستظهری، با استفاده از استدلالاتی که باقلانی در کتابش کشف‌الاسرار آورده‌است به‌رد نظریه باطنیان پرداختیم وگفتیم مصالح عالیه، حفظ ونگهداری نظام حاضر

۱ــ احیاء، جلد ۲، ص ۱۲۴.

را توجیه می کند . درست است که صاحب قدرت وعمال او باید واجد شرائط لازم ومقرر باشند ، امادر این امرمصالح عالیه دین و جامعه نیز باید درنظر گرفته شود . چون اگر امروز ، حکم بر عدم صلاحیت تمام عمال ولایات صادر کنیم ، با این عمل، نظم جامعه رابرهم زده‌ایم ومصالح عالیهٔ مسلمین رانادیده‌انگاشته‌ایم و برای تحصیل سود، اصل سرمایه‌راسوزانده‌ایم».[۱] ازاین‌گذشته، لازمهٔ اعمال قدرت ، داشتن شوکت و نیروست وبدون‌آن ، حکومت ناتوان وبیهوده خواهد شد. امیری‌که خلیفه را به رسمیت شناخته است وخود را مطیع اومی‌داند، نام خلیفه را درخطبه می‌آورد و سکه‌بنام اومی‌زند ، قواعد شرع راقانون مملکتش قرارمیدهد، چنین‌امیری به‌حق و مشروع است . توسل به‌قوه قهریه برای ازمیان بردن او، به‌ایراد خساراتی منتهی می‌شودکه خطیرترازخسارات ناشیه ازحفظ اومی‌باشند.[۲]

وفاداری غزالی نسبت به نظام سیاسی ، مانع ازآن نشده‌که نظام مذکوررا مورد انتقاد و نکوهش قرار دهد . درفصل طویلی‌که درباب معاشرت‌با امراء وسلاطین آمده‌است،دیدیم‌که غزالی بامعاشرت‌آنان‌موافق نیست وبه‌آن باسوء ظن ونظرتحقیر آمیزمی‌نگرد. براین‌اساس، با تکیه به سه موضوع‌چنین می‌توان نتیجه‌گرفت‌که قصد اصلی غزالی بیشترآن بوده که با فاصله‌گرفتن از حکومت، بهتر بتواند بر روی آن تأثیر بگذارد . به همین جهت از قدرت به‌کلی نمی‌برد . محور اصلی نظریهٔ او آنست‌که وجود نظم ودولت هرچند ناقص ومعیوب باشد ، بهتر از نبودن آنست . نظام‌شرعی‌معیوب‌حکم‌خصلت‌بدآدمی‌رادارد که‌می‌توان‌به‌اصلاح‌آن‌برآمد، به‌شرط‌آن‌که قبول‌آن، نتیجه تسلیم ورضا نبوده‌باشد.سه‌اصل زیرنظرغزالی را روشن‌ترمی‌کنند :

۱ـ در صورتی رفتن به‌حضور سلطان و امیر ظالم مجاز است‌که برای ادای تشریفات واحترام به‌اونباشد بلکه ازنرفتن، خطری

۱ـ احیاء ، دوم، ۱۲۴.

۲ـ به فصل مربوط به ضرورت ووجوب امامت رجوع شود.

متوجه عامه مسلمین گردد و آنانرا از اطاعت او باز دارد و یا حکومت متزلزل و حیثیت دولت درخطر افتد.[۱]

۲- بنا به‌اصل امر به‌معروف و نهی‌ازمنکر، مجاز است که برسلطان یا امیری وارد شد تا او را ازظلمی که ناشی از شخص او و یا مسلمان دیگری شده است، آگاهی نمود و بازداشت.[۲]

۳- اگرسلطان، یاامیری به‌دیدن عالمی بیاید، وی نباید ازپذیرفتنش سر باززند. باید به‌او سلام گوید وحتی مجاز است که به‌علامت احترام، پیش پای اوبرخیزد. چون نفس عمل وی احترام به دین وعلم بوده است . از این فرصت باید برای نصیحت گفتن به‌اواستفاده کردواورا از خدا ترسانید وبه‌کردار نیك تشویقش نمود.[۳]

درخاتمه، تذکراین نکته لازم‌است که اگرغزالی دربرابرسلطان یا امیر این‌چنین ملایم‌رفتار می کند ودراحترام‌ومراعات‌نظم اجتماعی، این‌چنین مصراست، به‌خاطر آنست که وی می‌خواهد درمقابل، ازتمامی حقی که دین برای انتقاد ازحکومت به هرمسلمانی داده است ، استفاده نماید .

احیاء ، کتاب امربه معروف: بر طبق قرآن و احادیث ، هر مسلمان صالح، اعم‌ازمرد وزن که عادل‌وقادرباشد موظف‌است که‌امر به‌معروف و نهی ازمنکر کند.[۴] احیاء اهمیت‌خاصی به‌این‌تکلیف‌شرعی که‌اجرایش‌ازضروریات

۱- احیاء ، دوم، ۱۲۸.

۲- احیاء ، دوم ، ۱۲۸.

۳- احیاء ، دوم ، ۱۲۸.

۴- به احیاء ، دوم، ۲۸۴-۳۱۲ ، فصل مربوط به حسبه مراجعه کنید.

اجتماعی بوده وموجب برتری جامعه اسلامی برجوامع دیگرمی‌شود، داده شده‌است. غزالی رویه اسلاف متقی را به‌عنوان نمونه‌یادآور می‌شود وبا آوردن چندین مثال نشان می‌دهدکه اجرای تکلیف مذکور، منوط به‌اجازه حکومت‌نیست بلکه‌بعکس درغالب موارد، خودحکومت موضوع‌وطرف امربه‌معروف‌ونهی‌ازمنکرواقع‌می‌شود.[۱] ازطرفی اجرای‌این‌اصل، باقدرت وحاکمیت دولت مغایرت‌ندارد. درصورتی که مجازاتی دراین‌باب‌ضرورت پیداکند ، اجرای حکم در صلاحیت دولت (امام) است وبس[۲]. امر به معروف ونهی ازمنکر مربوط به فعلی است‌که درحال انجام می‌گیرد. اصل مذکوررا نمی‌توان عطف به‌ماسبق‌کرد ویا نسبت به‌آینده‌اتساع‌داد. اجرای آن مستلزم رعایت‌شرایطی است. شخصی که می‌خواهد فاعل منکررااز‌عمل خود نهی‌کند، باید ابتدا فقط‌به‌اوتذکردهدوسپس اگرتذکرمؤثر واقع‌نشد، به عمل متوسل شود . بنابراین نحوهٔ اجرا تدریجاً تشدید پیدا می‌کند[۳] . تذکر(قول) به‌دودرجه تقسیم‌می‌شود: دردرجه اول وعظ‌است ودردرجهٔ دوم نصیحت وتذکر به‌این‌که فاعل منهی باید از خدا بترسد. به‌هیچ‌وجه نباید، شخصی راکه‌مرتکب منهی شده تحقیرواستهزاء نمود. به‌عکس باید برنقاط مثبت‌شخصیت اوانگشت‌گذاشت. «درغیراین‌صورت ناهی ازمنکر، به‌کسی شباهت پیدا می‌کندکه رفته است دیگری‌را ازآتش برهاند ولی خود درآن آتش افتاده است . جمیع مسلمین در حکم نفس واحده هستند . مسلمانی که شاهد ارتکاب عمل خلاف است،نمی‌تواند ازآن رنج‌نبرد »[۴]. درصورتی

۱ــ احیاء ، دوم ، ۲۷۶ــ ۲۸۰

۲ــ احیاء ، دوم ۲۹۰ .

۳ــ احیاء ، دوم، ۲۸۹.

۴ــ احیاء ، دوم ، ۲۸۹ (در آخر صفحه) .

که تذکر اثری نکرد، فاعل را می‌توان سبّ کرد و بدخلقی نمود ولی تحقیرش نباید کرد و از ادای کلمات زشت نیز باید خودداری نمود.[1]

اگر تذکر، سبّ و بدخلقی نتیجه نداد، می‌توان با رعایت حدود و مقررات، به‌عمل متوسل شد. بدین معنی که مثلاً آلات موسیقی را از بین برد، خم شراب راشکست، البسهٔ ابریشمی را از تن‌شخص‌درآورد، غاصب را ازخانهٔ غصبی بیرون افکند وآدم ناپاك را ازمسجد اخراج نمود.[2]

مسأله‌ای که طرح می‌شود آنست که آیا می‌توان فاعل منکر را تنبیه‌بدنی‌نمود ویا به‌اسلحه دست‌برد؟ دراین‌مورد غزالی که همیشه بااعمال خشونت‌مخالف‌است، تردیدمی‌کندو بدین‌طریق مسألمراحل‌می‌کندکه بدواً باید فاعل را به تنبیه بدنی تهدیدکرد.اگرتهدیدات ازحدود قصد واقعی هم تجاوزکردند ،کذب محسوب نمی‌شوند.[3] در صورتی که تهدید نتیجه مثبت نداد، فقط دراین‌صورت است که می‌توان با رعایت حداعتدال، فاعل منکر را با دست یا پا تنبیه نمود. درمورد استثنایی، توسل به اسلحه مجاز است ولی باید مواظب بود که این امرموجب بروز فتنه وآشوب نشود.[4]

آیا می‌توان برای اجرای امربه معروف ونهی ازمنکر، ازدیگران کمك‌طلبید؟ دراینجا نیز، غزالی احتیاط بسیار به‌کارمی‌برد ورضایت رئیس دولت را ضرورمی‌داند.[5]

خلیفه ، امراء وپادشاهان را نیزمی‌توان از منکر نهی‌کرد. تذکر

۱ــ احیاء ، دوم ، ۲۹۰ .

۲ــ احیاء ، دوم ، ۲۹۰ .

۳ــ احیاء ، دوم، ۲۹۱ .

۴ــ احیاء ، دوم، ۲۹۱ .

۵ــ احیاء ، دوم ، ۲۹۲ــ۳۰۰

شفاهی و نصیحت در بیان ملایم جایز است وسبِّ آنان بستگی به شرایط و اوضاع واحوال دارد . اگراحتمال خطری برای شخص ثالث درمیان باشد سب آنان جایز نیست ولی اگرخطر تنها متوجه گوینده هست، سب کردن جایز و حتی مستحب است.[1] توسل به قوه قهریه در این مورد به خصوص صحیح نیست.چون نتایج ناشیه ازآن، خطرناك‌تر ومضرترازخلافی است که فعلیت یافته است .

غزالی درباب اجرای اصل نهی ازمنکر نسبت بـه مقام خلافت و حکام، شواهد متعددی ازتاریخ بنوامیه و بنوعباس می‌آورد و شیوهٔ صحابه واسلاف را متذکر می‌شودکه چگونه با اجرای اصل مذکور ، خود را در معرض خطرات قرارمی‌داده‌اند.[2]

احیاء ،کتاب تعلیم دینی‌و سیاسی: غزالی در احیاء ، تنها به‌بحث در پیرامون مسأله حسبه (نظارت ــ بازرسی ـ تفتیش) قناعت نمی‌کند. به‌نظر وی وسایل تفتیش وبازرسی محدود، حوزهٔ عمل آن تنگ و نتایج حاصل ازآن ، ناچیز است .کند وکاو در مـورد منکرات و منهیات ، خواهـی نخواهی نوعی جاسوسی است واین امر با اصل براءت اجتماعی مغایرت دارد . به علاوه ، مسکن تمام افراد مصون ازتعرض است و هیچکس حق جست‌وجوی درآنرا ندارد. مگرآن‌که برسبیل تصادف واتفاق، یقین‌حاصل شودکه‌کسی در منزل خود به عیاشی و شرابخواری می‌پردازد . در این ـ صورت ورود به خانهٔ چنین شخصی ، به منظور برقراری نظم ، بدون آن که اجازهٔ قبلی وی لازم باشد، مجازاست. مع‌ذالك، استثناء، اصل شمرده

۱ــ احیاء، دوم.

۲ــ احیاء دوم ، ۳۰۰ــ۳۱۲.

نمی‌شود.[۱]

آمر به معروف و ناهی ازمنکر تنها وقتی می‌تواند مداخله کند که «معروف» آشکارا متروك و «منکر» آشکارا به‌موقع اجراء گذاشته شده باشد. تشخیص این امر منحصراً درصلاحیت اجماع علمای شرع است و اجتهاد شخصی، قطعیت ندارد.[۲] به‌همین‌جهت، غزالی، اجرای اصل امر به‌معروف ونهی ازمنکر را به اماکن عمومی نظیر مسجد ،کوچه و بازار و حمام‌های عمومی محدود می‌کند و وظیفهٔ ارشاد جامعه را ازطرق دیگر به‌صلاحیت علمای شرع وامی‌گذارد.[۳]

درفصل مربوط به‌حسبه، غزالی با تأثرازعدم‌اجرای قواعدشرعی، چه درشهرها وچه در دهات، بویژه درمیان‌اعراب بدوی، اکراد وترکمن‌ها شکایت می‌کند. راه حل پیشنهادی‌وی آنست که به‌هرقبیله وبه‌هرمحله، یك عالم‌شرع فرستاده شود تا به‌طور رسمی، مسائل شرعی‌را به‌اهالی‌تعلیم‌دهد. اگردولت یا ساکنین محل، فقیهی را رسماً تعیین نکرده باشند، وظیفهٔ تعلیم به عهدهٔ تمامی فقهای محل است . مأموریت اینان عبارت است از تبلیغ محتوای رسالت پیغمبر . غزالی مصرّ است‌که در زمینهٔ تبلیغ اسلام به‌غیر مسلمین وتعلیم شرع به‌مسلمین کوشش فزاینده‌تری به‌عمل آید.[۴]

هدفی‌که به‌طور تدریجی به‌آن باید رسید عبارت است ازنفوذ در عمق‌آدمی ووصول به‌وجدان مؤمن وافتتاح باب معرفت بردل‌او، تا«حال» بروی دست دهد و اورا به «عمل» وادارد. این شیوهٔ تعلیم دینی شبیه شیوهٔ

۱ــ احیاء دوم، ۲۸۹.

۲ــ احیاء ، دوم، ۲۸۵.

۳ــ احیاء دوم، ۲۹۵ـ۲۹۹.

۴ــ احیاء دوم، ۲۹۹ـ۳۰۰.

باطنیان است. با این تفاوت که جنبهٔ خُفیه ندارد. شیوهٔ مذکور دردومرحله انجام می‌گیرد: درمرحلهٔاول، انسان ازانبوه‌تمایلات نفسانی برکنده‌می‌شود و در مرحلهٔ دوم، نه به تعلیم امام معصوم بلکه به قرآن و به پیغمبر متصل می‌شود. کسی که وظیفه ارشاد را به‌عهده می‌گیرد، خود باید این مراحل را گذرانده باشد. چون برای اصلاح دیگری، ابتدا باید خود را اصلاح کرد وعالمی که ازاو خطا ولغزش سرزند، درجهت خلاف مأموریتش سیر کرده است. خدا نیز پیغمبر را بعدازآن‌که با تعلیم‌قرآن اصلاح نمود، به‌اصلاح دیگران مأمور کرد.[۱]

هدف غایی تعلیم دینی، دگرگون‌کردن‌آدمی است. خواه شخص زاویه اختیارکرده باشد، خواه درجامعه زیست‌کند. در هردوحال، هدف نهایی، تغییرخلق وخوی اوست واگر «این‌دگرگونی‌حاصل نشود، تعلیمات دینی و اخلاقی بی‌نتیجه خواهد ماند».[۲] تغییر خاق شخصی به دو صورت ممکن‌است: یکی به شمول لطف خاص خدا و دیگری به‌همت، کوشش و تمرین شخصی. تقواهایی که شرع توصیه‌کرده و یا دستور داده، تحصیل نمی‌شوند مگرازراه‌تغییرنفس. لازمهٔ پیروزی‌برنفس، اجرای‌طب‌مخصوص به‌آن است. به همان قسم که برای شفای بیماری جسمانی، به کار بستن طب بدن ضرورت دارد[۳]، اصلاح کسی که گوشه‌گیری گزیده وکسی که زندگانی اجتماعی انتخاب نموده، به یك نحو صورت می‌گیرد. هرگونه اصلاحی چه فردی و چه جمعی، اصلاحی است دینی، فکری و اخلاقی و دراینجاست که عامل سیاست نمی‌تواند بی‌تفاوت بماند.

۱- احیاء، دوم، ۳۱۳-۳۱۴.

۲- احیاء سوم ۴۸-۵۰.

۳- احیاء، سوم، ۵۰-۵۴.

برای مطالعهٔ مفهوم غزالی از سیاست ، کتاب احیاء علوم الدین ، سندی است ارزنده ، به شرط آن که ابتدا موضوع سیاست روشن شود وجای آن در مجموعهٔ آثار و نیز حیات مؤلف مشخص گردد .

از این مبحث ، نتایج زیر گرفته می‌شود :

کتاب احیاء بعد از مستظهری و اقتصاد نوشته شده است. احیاء کتابی است که همراه با کتاب منقذ، دلایل عزیمت غزالی را از بغداد روشن می‌سازد .

از آن‌جا که کتاب مذکور در سال‌های عزلت غزالی و با اختلاف چند ماه ، در عصر سلطنت برکیارق نوشته شده ، می‌تواند موضع‌گیری دینی و سیاسی مؤلف را در دوران این ده‌سال مشخص کند.

کتاب احیاء به ما مردی را می‌شناساند که بی آن که اصل مشروعیت وضرورت حکومت را رد کرده باشد، ـ از آن فاصله گرفته وسپس به‌صورت فردی به‌تبلیغ پرداخته، اما امکان بازگشت به فعالیت‌های رسمی را نفی نکرده است . گذشته از این، این احتمال نیز وجود دارد که غزالی بدین سبب راه زاویه گزیده که باحکومت همکاری وهم‌سازی داشته‌است. سپس به‌خود آمده وگوشهٔ تنهایی اختیار کرده تا ابتدا خود را اصلاح کند وبعد به اصلاح دیگران برخیزد.

کتاب احیاء به ما کمک می‌کند که علت بازگشت غزالی را به حیات رسمی دریابیم. باید گفت که مرگ برکیارق وتعویض سلطان، دررجعت غزالی به بغداد بی تأثیر نبوده است.

سوم، ابتدای سلطنت محمدبن ملکشاه
(۴۹۸–۵۰۵/۱۱۰۵–۱۱۱۱)

مرگ برکیارق: در ربیع‌الاول سال ۴۹۸/آخر سال ۱۱۰۴، سلطان برکیارق‌درسن بیست‌وپنج‌سالگی‌درگذشت. وی پیش‌ازمرگ، فرزند چهار سالهٔخود، ملکشاه را به‌ولایتعهدی وامیر ایاز را به اتابکی تعیین‌نموده بود. دربغداد، خطبه به‌نام ملکشاه خوانده شد[1]. ولی دیری‌نپایید که وی ازصحنهٔ سیاست کنار زده شد. باردیگر برای‌جستن راه حل، به بغداد روی‌آورده‌شد.

پس‌ازاعلام‌ایراد خطبه به‌نام ملکشاه، محمدبن ملکشاه به بغدادآمد سال(۴۹۸/۱۱۰۵) بعد ازمذاکرات چندی که‌کیاء هراسی نیزدرآن شرکت داشت، طرفین‌بالاخره‌باین نتیجه رسیدندکه خطبه دربخش شرقی شهربغداد به‌اسم محمدبن ملکشاه ودربخش غربی، به‌نام ملکشاه‌بن برکیارق خوانده شود، ولی چنین قراردادی قابل دوام نبود. محمدبن ملکشاه، امیرایاز را به ناجوانمردی‌کشت وسلطنت را یکجا ازآن خود نمود.[2]

خلافت وسلطنت: چنین به نظرمی‌رسدکه درسال‌های‌آخرعمر غزالی روابط میان خلیفه مستظهر وسلطان محمدبن ملکشاه حسنه بوده‌است. تاریخ به‌وجود بحرانی درروابط‌آنان دلالتی ندارد. یك‌بار دیگرمحمدبن ملکشاه در ربیع‌الثانی سال ۱۹/۵۰۱ نوامبر – ۱۷ دسامبر۱۱۰۷ به بغداد آمد. در این سفر، سلطان قصد اخذ امتیازات جدیدی را ازخلیفه نداشت بلکه به‌این منظور به بغداد آمده بودکه راه حلی برای سرکوبی صدقةبن دبیس، امیر حله، تکریت وواسط که خلافت وسلطنت هردورا تهدید می‌کرد، پیداکند. وزیرجدید ابوالمعالی هبةالله‌بن محمد مطلب به استقبال اوشتافت. این بار

۱ـ بدایه، دوازدهم، ۱۶۴ـ کامل، دهم، ۳۸۰.

۲ـ بدایه، دوازدهم، ۱۶۴ـ کامل، دهم، ۳۸۴ـ۳۸۹.

محمدبن ملکشاه با اهالی بغداد با ملاطفت رفتار کرد و برای اولین بار در تاریخ، قشون سلجوقی ازغارت و ایراد خسارت بازایستاد.[۱]

سلطان که با خلیفه هم‌دست شده بود، به بهانه این‌که صدقة [بن منصوراسدی] به‌رقیب‌وی ابودلف سرحان دیلمی[۲] امیرساوه پناه‌داده است، با او به جنگ درآمد. صدقة درمیدان جنگ کشته شد وامراء و طرفدارانش دستگیرشدند. از زنش پانصد هزار دینارومقداری جواهرات‌گران‌بها گرفته شد[۳]. دبیس فرزند صدقه به جای پدرنشست. وی نسبت به‌قاتلین پدر، تنفر عمیقی در دل داشت. به همین جهت، وقتی مسترشد (۵۱۲ - ۵۲۹/ ۱۱۱۸-۱۱۳۵) جای مستظهر را گرفت، دبیس برای تضعیف قدرت خلیفه ازهیچ کوششی فروگذاری نکرد.[۴]

دربیست ودوم شعبان سال ۲۷/۵۰۲ مارس ۱۱۰۹، خلفیه مستظهر، خاتون‌بن ملکشاه، خواهرسلطان محمدرا به زنی‌گرفت ومهریه دویست‌هزار دینارمعین شد وقرارداد دراصفهان به امضاء رسید. وکالت منکوحه با نظام الدین احمد، یکی ازپسران نظام‌الملک‌بود و ابوعلاء صاعدبن محمد حنفی فقیه، وکالت خلیفه را برعهده داشت.[۵]

خاتون‌بن ملکشاه در سال ۱۱۱۰/۵۰۴ به بغداد وارد شد و به قصر برادرش فرودآمد. یکصد وشصت اشتر وبیست و هفت قاطرلازم آمد تا جهیزیهٔ عروس به قصرخلافت حمل شود. به مناسبت این‌ازدواج، جشن‌های

۱ــ بدایه، دوازدهم، ۱۶۹.

۲ــ املاء اسم این شخص دربدایه، دوازدهم، ۱۶۹ به‌این‌صورت «سرحان دیلمی» ودر منتظم، نهم، ۱۵۶ به این‌نحو آمده است: «سرخاب دیلمی». مترجم.

۳ــ بدایه، دوازدهم، ۱۶۹.

۴ــ شرح خلافت مسترشد در بدایه، دوازدهم، ۵۱۲ــ۵۲۹ آمده است.

۵ــ منتظم، نهم، ۱۵۶ــ۱۶۰- بدایه، دوازدهم، ۱۷۰.

بسیاری در کوچه و بازار بغداد برپا شد[1]. سال بعد (۱۱۱۱/۵۰۵) از این وصلت پسری متولد شد.[2]

حیات تازه در نظامیه : چنین به نظر می‌رسد که پس از مرگ برکیارق نظامیه جان تازه‌ای گرفته است. در رجب سال ۴۹۸/۱۹ مارس - ۱۷ آوریل ۱۱۰۵، سعدالملک وزیر به منظور «تشویق مردم به آموختن علوم دینی» به‌طور رسمی به نظامیه آمد و در مجلس درس رئیس آن، کیاء هراسی شرکت کرد[3]. در شوال سال ۵۰۴/مارس ۱۱۱۰، پس از وفات کیاء، ابوبکر شاشی (متوفی به سال ۱۱۱۴/۵۰۷) برجای وی نشست. نظام‌الدین احمد وزیر که هنوز در بغداد بسر می‌برد، به اتفاق مقامات عالی رتبه دولتی در مجلس افتتاحیه درس رئیس جدید حاضر شد.[4]

تهدید فرانک‌ها : در فلسطین و شام، صلیبیان هم چنان به پیشروی خود ادامه می‌دادند. ولی در سال ۱۱۰۶/۴۹۹ از اتابک طغتکین، مؤسس سلسلهٔ بوریان شکست سختی خوردند.[5] به میمنت این پیروزی، اهالی شام جشن‌ها برپا کردند. در سال‌های بعد نیز جنگ‌های سختی بین اتابک و صلیبیان درگرفت.[6]

در طرابلس، موقعیت مسلمین سخت به خطر افتاده بود. گرچه حکومت شهر در دست بنوعمار که از شیعیان امامی بودند، قرار داشت، اما اهالی

۱- منتظم، نهم، ۱۶۵-۱۶۶- بدایه، دوازدهم، ۱۷۲.

۲- بدایه، دوازدهم، ۱۷۳.

۳- منتظم، نهم، ۱۲۳.

۴- منتظم، نهم، ۱۶۶.

۵- بدایه، دوازدهم، ۱۶۵.

۶- بدایه، دوازدهم، ۱۷۰.

شهر غالباً هواخواه شیعیان فاطمی بودند. در سال ۱۱۰۷/۵۰۱، قاضی طرابلس، فخرالملك ابوعبید علی[1] به بغداد آمد تا ازخلیفه استمداد نماید. مستظهر و سلطان محمد وی را با تشریفات شایسته‌ای به حضور پذیرفتند. هردوی آنان وعدهٔ کمك‌های بسیار کردند ولی درعمل ابداً کمکی ننمودند.[2] درسال ۱۱۰۹/۵۰۳ صلیبیان پس از جنگ شدیدی، طرابلس را متصرف شدند. به‌علاوه شهر کوچك جبله و نیزصیدا را اشغال نمودند.[3] با دریافت خبر شکست‌های پی در پی مسلمین، مردم بغداد تحت رهبری علمای شرع به تظاهرات پرداختند و به‌رویه منفی دستگـاه خلافت و سلطنت اعتراض نمودند و حتی از ایراد خطبه درمسجد سلطان، جلوگیری کردند.[4] یکی از رهبران پرحرارت تظاهرات، ابن‌زاغونی حنبلی (متوفی به‌سال ۱۱۳۲/۵۲۷) بود. وی یکی از اساتید ابن جوزی است. چنین به‌نظر می‌رسد که زاغونی صاحب آثار و تألیفات مهمی بوده، ولی اکثریت قریب به‌اتفاق آنها مفقود شده است[5].

تظاهرات، ثمرخود را به‌بار آورد. بالأخره محمدبن ملکشاه در سال ۱۱۱۱/۵۰۵، یعنی درست درهمان سالی که غزالی درگذشت، تصمیم به‌مداخلهٔ نظامی گرفت وامیر موصل را به فرماندهی قوای اعزامی منصوب نمود. سپاه مذکور از قوای امرای تبریز، مراغه و ماردین ترکیب یافته بود[6]. مطالعه دنباله حوادث از بحث ما خارج است فقط این نکته را باید

۱ــ درمتن فرانسوی «فخرالدین ابوعبیدالله بن علی» آمده ولی «فخرالملك ابوعبید علی» صحیح است. مترجم.

۲ــ بدایه، دوازدهم، ۱۶۹.

۳ــ بدایه، دوازدهم، ۱۷۱ و ۱۷۲ ـ کامل، دهم، ۲۷۵-۲۷۶-۲۷۹-۸۰

۴ــ منتظم، نهم، ۱۶۵.

۵ــ دربارهٔ ابن زاغونی به‌ابن‌عقیل، ۲۶۵-۲۶۷ رجوع کنید.

۶ــ منتظم، نهم، ۱۱۷ ــ بدایه، دوازدهم، ۱۷۳ــ کامل، دهم، ۴۸۵ــ۴۸۶

تذکر داد که گرچه پیروزی‌هایی نصیب سلطان گردید، ولی قصد واقعی او، توسعهٔ حدود متصرفاتش بود. از این‌رو به‌مشکلات و گرفتاری‌های سیاسی بسیاری برخورد کرد. شاید یکی از عللی که موجب سکوت مطلق غزالی در موضوع نفوذ صلیبیان به‌ارض اسلام شده ، همین سیاست منفی سلطان سلجوقی باشد که از بی‌تفاوتی و ناتوانی‌اش ناشی شده بود.

مبارزه علیه باطنیان: خلیفه و سلطان درقبال باطنیان سیاست جدی و خشنی اتخاذ کردند. ازسال ۱۱۰۶/۴۹۹، یعنی پس از به سلطنت رسیدن محمدبن ملکشاه، نزاریه فعالیت خود را در سوریه علنی ساختندوتوانستند قلعهٔ فامیه را فتح کنند و با قطع راه‌های اطراف و ایجاد رعب ووحشت و جمع‌آوری افراد شرور به‌گرد خود ، موقعیت‌شان را مستحکم سازند . نزاریه از سال ۱۱۰۹/۵۰۲ مصمم شدند که شهرشیزر راکه دردست سلسله سنی‌مذهب بنومنقذ بود با حملات ناگهانی به‌تصرف درآورند.[۱]

در منطقهٔ اصفهان نیز نزاریه توفیق یافتند که قلاعی‌چندرافتح کنند که مهمترین‌آنها قلعهٔ شاهدز بود که بوسیلهٔ ملکشاه ساخته شده‌ودراین‌زمان در تصرف احمدبن عبدالملك‌بن عطاش بود.[۲] بدین سبب، وقتی محمد بن ملکشاه به‌سلطنت رسید، مصمم شد که قضیه باطنیان را یکسره حل و فصل نماید و آنان را درقلاعشان سرکوب کند.

در دهم محرم سال ۱۱/۵۰۰ سپتامبر۱۱۰۶، فخرالملك وزیرپسر ارشد نظام‌الملك و حامی غزالی که در این زمان وزارت سلطان سنجررا به عهده داشت درنیشابور به‌دست یك باطنی به‌قتل رسید. قاتل که توانسته‌بود

۱ــ ابن‌وردی، دوم، ۱۷ و ۱۹ ــ کامل، دهم، ۴۷۲.

۲ــ منتظم، نهم، ۱۵۰.

به بهانهٔ عرض تقاضایی به وزیر نزدیك شود ، نزدیکان وزیر را به عنوان محرکین سوء قصد معرفی نمود. اشخاصی را که وی نام برده بود،هرچند به‌نظر بعضی بی‌گناه بودند ،کشتند وسپس قاتل را اعدام نمودند.[۱] به‌گمان می‌رسد که پس ازبروز این‌حوادث بوده است که درسوم شعبان سال ۵۰۰/ سی‌ام‌مارس۱۱۰۷، سلطان فرمان‌داده تا سعدالملك ابوالمحاسن وزیررا در دروازهٔ اصفهان به‌دارآویزند. سلطان به‌جای وی نظام‌الدین ابونصراحمد، یکی دیگر از فرزندان نظام‌الملك را به وزارت برگزید.[۲]

در همین سال ۱۱۰۷/۵۰۰، سلطان توانست قلعهٔ شاهدز را از تصرف باطنیان بیرون آورد. سپس دستور داد که کلیه باطنیان دستگیر شده را که در میان آنان ابن عطاش وپسرش دیده می‌شدند به قتل برسانند . سلطان، سرهای این دوتن‌را همراه شرح فتح قلعه مذکورنزد خلیفه‌مستظهر فرستاد . متن این شرح از طریق قلانسی به ما رسیده است . همین عمل سلطان، گویای این مطلب است که وی با وجود قدرت و شوکتش مجبور بوده که تصمیمات خودرا از تصویب خلیفه وعلمای متنفذ بغداد بگذراند.[۳]

باوجود اقدامات‌سلطان، باطنیان به‌کشتارهای فردی‌ادامه می‌دادند وعده‌ای ازرجال دولت را به قتل رساندند . درسال ۱۱۰۸/۵۰۲، فندویه ، قاضی اصفهان را به سبب آن‌که مردم را به جهاد علیه اسماعیلیان تحریض کرده بود،کشتند ودرروزعید فطر، قاضی نیشابور را به‌قتل رساندند[۴].

درشعبان سال ۱۱۱۰/۵۰۳، وزیرجدید سلطان، نظام‌الدین‌ابونصر

۱ــ منتظم، نهم، ۱۲۸ــ۱۲۹ ــ کامل، دهم، ۲۹۸ــ۳۱۹.

۲ــ منتظم ، نهم، ۱۵۰و۱۵۲ .

۳ــ منتظم، نهم ، ۱۵۰ــ۱۵۱ــ کامل، دهم، ۳۳۰ــ۳۳۴ .

۴ــ دول، دوم، ۲۲ــ کامل، دهم،۳۷۱.

احمد در بغداد مضروب شد. ضارب، نام بسیاری از باطنیان را که درمحله مأمونیه سکونت داشتند، افشاء کرد. همگی آن جمع ازدم شمشیر گذشتند[۱].

درسال ۵۰۴/۱۱۱۰، ابونصر احمد ازجانب محمدبن ملکشاه مأمور شد که قلعهٔ الموت را تسخیر کند. چون دراین کار توفیق نیافت، ازسمت خود عزل شد.[۲] درسال ۱۱۱۱/۵۰۵ که غزالی درگذشت، مسأله باطنیان همچنان لاینحل باقی مانده بود. نه اسلحه توانسته بود دراین زمینه مؤثرواقع شود و نه مذاکره و نه حتی تبلیغات دینی. سالهای بعد نیز راه حلی برای قضیه پیدا نشد. درواقع عکس العمل شدید وجدی علیه باطنیان ازسال ۱۱۱۳/۵۰۷ آغاز گردید.[۳] دراین سال است که امیر موصل در مسجد جامع دمشق و در کنار طغتکین به قتل رسید. رضوان امیرحلب نیز کشته شد. آخرین تلاش محمد بن ملکشاه برای سقوط الموت (درسال ۱۱۱۸/۵۱۱) به نتیجه نرسید و سلطان در سن سی و شش سالگی، درحال محاصرهٔ قلعهٔ مذکور، به مرگ مظنون درگذشت.[۳]

سالهای آخر زندگی غزالی: جزئیات زندگی غزالی در سالهای آخرعمر و نیمهٔ اول دوران سلطنت محمدبن ملکشاه، همچنان نامعلوم و نا-روشن باقی مانده است. تنها نکته‌ای که روشن است آنست که وی بنابه درخواست فخرالملک، وزیر سلطان سنجر مجدداً به حیات رسمی بازگشته است.

درماه ذوالقعده سال ۴۹۹/ژوییه ۱۱۰۶، غزالی عهده دار سرمدرسی

۱- راجع به این لشگرکشی نگاه کنید به کامل، دهم، ۲۷۸-۲۷۷.

۲- دول، دوم، ۲۵- بدایه، دوازدهم، ۱۷۶- ابن وردی، دوم، ۲۱-۲۲.

۳- برای قضاوتهایی که درباره سلطان محمد (متوفی به سال ۵۱۱) شده به بدایه، دوازدهم، ۱۸۲- ابن وردی، دوم، ۲۷ مراجعه کنید.

نظامیه نیشابور شد وتدریس آغاز کرد. هم چنان که دراحیاء دیدیم ، مفهوم غزالی ازتعلیم مفهومی است دینی وسیاسی. به عبارت دیگر ، وی کوشش دارد که در برابر تعلیم باطنی ، تعلیم سنی بوجودآورد وچون انجام چنین برنامه‌ای مورد توجه دولت است ، غزالی ازکمك حکومت برخوردار است.[1]

بدرستی نمی‌دانم، تدریس غزالی چه‌مدت به‌طول انجامیده است. زیرا به‌طوریکه درپیش آمد، کمی بعد ازورود غزالی به‌نیشابور، فخرالملك وزیر بدست یکی از باطنیان به‌قتل می‌رسد (دهم محرم سال ۵۰۰/یازدهم سپتامبر ۱۱۰۶) پس‌از این واقعه ، غزالی از تدریس دست‌کشیده است . ولی تاریخ دقیق آن معلوم نیست .

از نیشابور به طوس آمد و درچهاردهم جمادی‌الثانی سال ۵۰۵/ هجدهم دسامبر سال ۱۱۱۱ ، جهان فانی را وداع گفت.[2] گرچه جزئیات زندگانی غزالی در این دوره ازعمر معلوم نیست اما باید گفت‌که در طول شش سال آخر زندگی ، فعالیت فکری وی دارای گسترش فوق‌العاده‌ای بوده است. سه کتاب وی : منقذ، نصیحة و مستصفی‌که حاصل این دوران هستند، به‌خوبی نشان می‌دهند که سیاست تا آخرین لحظات حیات ، توجه غزالی را به خود معطوف کرده است.

ما ابتدا از منقذ شروع می کنیم وسپس مستصفی را که بعدازمنقذ نوشته شده است، مورد مطالعه قرار می‌دهیم. در منقذ، غزالی به مراجعت خود بـه نیشابور (در ذوالقعده سال ۴۹۹/ ژوییه ـ اوت ۱۱۰۶) اشاره

۱ـ منقذ ۱۱۴/ ۴۹.

۲ـ سال وفات غزالي را همه مورخان سال ۵۰۵ هجري نوشته‌اند . نگاه کنید به منتظم ، نهم ۱۶۸ـ۱۷۰ـ بدایه ، دوازدهم ، ۱۷۳ـ۱۷۴ ـ ابن وردی ، دوم ، ۳۱ـ کامل ، دهم ، ۴۹۱ .

می‌کند و می‌افزاید که در زمان تحریر کتاب، سنش از پنجاه متجاوز بوده است. به‌نظر بوییژ M. Bouyges، منقذ در سال های ۵۰۱-۵۰۲/۱۱۰۷-۱۱۰۹ نوشته شده ولی فرید جبر سال‌های ۴۹۹ - ۵۰۰/۱۱۰۵ - ۱۱۰۷ را به حقیقت نزدیك‌تر می‌داند. نظرما نیزهمین است، با اضافه‌کردن این‌نکته که به‌گمان ما، منقذپیش‌ازقتل‌فخرالملك (محرم سال ۵۰۰/ سپتامبر۱۱۰۶) نوشته شده است. زیرا منقذ کمتر بـه یك « ترجمه حال » یا « نقد حال » شباهت دارد تابه‌کتابی که مؤلف به‌هنگام بازگشت به‌مقامات رسمی، برای توجیه وضعیت و بازگشت خود نوشته است.

چهارم: منقذ

نقد عالم ناصالح درمنقذ: نحوه استدلال غزالی در منقذ، با نحوه استدلال او درمستظهری‌واحیاء یکی‌است. وی ازفسادی‌که سلامت‌اخلاقی افراد را تهدید می‌کند، مضطرب است وعامل شیوع‌آن را علمای شرع، متکلمان، فقهاء، فلاسفه وبالاخره باطنیان وتعالیمیان، جامع مکاتب اسماعیلی مصر و ایران می‌داند.

طبقاتی که درمنقذ مورد حمله غزالی واقع می‌شوند، همان طبقاتی هستندکه قبلا درآثار وی، اعم ازآنهایی‌که متعلق به دوران اقامت بغداد هستند یا متعلق به دوران عزلت، مورد انتقاد قرارگرفته‌اند. غزالی اسمی از صاحب قدرت به میان نمی‌آورد. دلیل این سکوت آنست که برای وی که با کمك مقامات دولتی، فعالیت رسمی خود را از سر گرفته، مشکل بوده‌که حامیان خود را مورد حمله قرار دهد. مع‌ذلك، اگرغزالی به‌طور مستقیم از حکومت انتقاد نمی‌کند ولی به‌طور غیرمستقیم‌آن را نیز مسؤول اشاعه فساد می‌شناسد. به‌علاوه باید متوجه این‌نکته نیز بودکه نظربه‌روابط

نزدیک میان علماء و حکومت هر چقدر ضربات انتقادات غزالی نسبت به علمای فاسد شدید باشد، من غیرمستقیم، پادشاهان ، امراء ومقامات عالیرتبه حکومت شدیدتر مورد حمله واقع شده‌اند . در منقذ نیز غزالی اعتقاد خود را به این اصل تجدید می‌کند که فساد علماء سبب فساد سلاطین است و فساد سلاطین موجب فساد مردم است.[1]

انتقاد غزالی درمنقذ مثل احیاء ، انتقاد نظری صرف نیست . بلکه وی علماء، صوفیان، فلاسفه وتعلیمیان را از نظرمسائل عینی وعملی به ویژه درزمینهٔ عبادات به‌باد انتقاد می‌گیرد. انتقادات بیشترشخصی هستند. هرچند امروز اسامی اشخاصی راکه مدّ نظر غزالی بوده‌اند دردست نداریم ، ولی درعصراو، اشارات وکنایاتش به‌قدر کافی وضوح داشته‌اندکه معاصرینش منظور او را دریابند و در برابر هر اشاره‌ای ، نام کسی را بگذارند . فی‌المثل، غزالی به‌این مطلب اشاره می‌کند که یکی از بزرگترین علمای عصر، نماز نمی‌خواند ، یکی دیگر شراب می‌نوشد ، سومی مال اوقاف و ایتام را بالا می‌کشد وچهارمی دراموال عمومی اسراف وتبذیرمی‌کند و درقضا وشهادت ، هدیه و تعارف می‌پذیرد.[2]

غزالی سپس شدیداً به اهل تصوف که نسبت به قواعد شرع بی‌توجهی نشان می‌دهند، می‌تازد. بعضی ازاینان، خود را درطریق فهم‌باطن به‌اندازهٔ کافی‌جلورفته می‌دانند که‌انجام عبادات‌را مغایرشأن خودمی‌پندارند. برخی دیگر، به استدلالات مشکوك وبی‌پایه متوسل می‌شوند تا خود را از قید تکالیف شرعی برهانند.[3] فلاسفه دسته سومی هستندکه ازدم شمشیر برای انتقاد غزالی گذشته‌اند. اینان نبوت‌را منحصراً به‌لحاظ مصلحت وافاده‌اش

۱ــ منقذ، ۱۰۹/ ۴۶.
۲ــ منقذ، ۱۱۰/ ۴۷ .
۳ــ منقذ، ۱۱۱/ ۴۷ .

توجیه می‌نمایند و از آن برای خود حکمت علمی استخراج می‌کنند و بر اساس آن، نتیجه می‌گیرند که قواعدی راکه پیغمبر آورده، به مردم عادی اختصاص دارد تا ازقتل وغارت دست کشند و بر هیجانات سوء خودغالب آیند وحکمت حقیقی را رهایی ازشرع (تکلیف) و نجات از تقلید عامه مردم می‌دانند . پیروان فارابی و ابن سینا ، اسلام را یك پوشش خارجی حساب می‌کنند که باید از نظر احتیاط ، خود را در آن پوشانید.[۱] حملهٔ غزالی نسبت به پیروان ابن سینا شدیدتر است. اینان نماز می‌گزارند ولی نه به‌خاطر آن‌که شرع آن را مقررداشته، بلکه بدان جهت‌که انجام‌آن‌برای بدن مفید است یا مقتضیات محلی ایجاب می‌کند و یا حفظ وحراست مال وخانواده منوط به انجام آن است.[۲] به نظرفلاسفه ، شرب شراب به شرط رعایت حد اعتدال مجاز است وحکیم می‌تواند آن را به عنوان دارو ویا برای تمرکز فکری بنوشد.[۳]

بسان بخش اول مستظهری ، حملات وارده بر باطنیان یا تعلیمیان شدت خاصی دارد. این دسته‌بر آنندکه بذر شك وتردید دردل مردم‌بیفشانند وبا استدلالاتی متکی براصل رأی نظیرصعوبت یافتن راه صحیح و تعدد مکاتب و مذاهب ، ضرورت تبعیت از امام معصوم را بقبولانند.[۴] غزالی معترف‌است‌که مسأله باطنیان همواره موردتوجه اوبوده است ودر ردآنان علاوه برمنقذ ومستظهری ، پنج رساله دیگرتهیه‌کرده است. این امر نشان می‌دهدکه باطنیان‌بابنیان‌سازمان دولتی ویا نیمه دولتی بدان درجه ازاهمیت

۱ــ منقذ، ۴۷/۱۱۱ .

۲ــ منقذ، ۴۷/۱۱۲.

۳ــ منقذ، ۴۸/۱۱۲ .

۴ــ منقذ ، ۴۸/۱۱۲ .

رسیده‌بودند که غزالی خودرا مجبوردیده که در آثار خود بهرد آنان چه از جنبهٔ دینی وچه از جنبهٔ سیاسی بپردازد . ولی ضمناً نباید فراموش کردکه باوجود رد فرقهٔ باطنیه ، غزالی مقداری از عقاید آنان را درنظریه دینی و سیاسی خود داخل کرده است . غالب نوشتجات غزالی دراین باب، مفقود است و ما تنها از عناوین آنها آگاهی داریم . مع‌هذا مفید به نظر می‌رسد که تاریخ تقریبی نگارش آن‌ها را براساس تحقیقات بوییژ[1] ، تقریباً به‌قرار زیرتعیین نماییم :

ـ کتاب حجة‌العقل . ازاین کتاب هیچ‌گونه دست‌نوشته‌ای دردست نیست. احتمال می‌رودکه غزالی آن را درحدود سال ۱۰۹۷/۴۹۰ دربغداد نوشته باشد. هدف کتاب ، رد یکی ازرسایل باطنیان بوده است.[2]

ـ کتاب مفصل‌الخلاف. به طوری‌که غزالی می‌گوید کتاب مذکور را به هنگام مراجعت از همدان ، در رد یکی دیگر از نوشته‌های اسماعیلی نوشته است . احتمالاً درسال‌های ۱۰۹۷/۴۹۰ و ۱۱۰۰/۴۹۳.[3]

ـ کتاب درج‌المرقوم . این کتاب نیز ناپیدا است . غزالی آن را در رد یکی از رساله های باطنیان نوشته که در طوس به دست او رسیده است (حدود سال ۱۱۰۰/۴۹۳).[4]

ـ کتاب قسطاس‌المستقیم. این کتاب موجود است واحتمال می‌رود که درسال ۱۱۰۶/۴۹۹ درمراجعت به نیشابور نوشته شده باشد. غزالی در

1- M. Bouyges.

2- Chronologie, 32 (n°23).

3- Chronologie, 45 (n°31) et 66 (n° 69).

4- Chronologie, 56 (n° 41).

آن کتاب، از کتاب درج المرقوم واز کتاب احیاء علوم الدین نام برده است.[۱]

ـ کتاب فیصل التفرقه اثر دیگرغزالی است که به دست ما رسیده است. در این کتاب، غزالی با فرق معتدل، رویه مسالمت آمیزی درپیش گرفته است ولی با تذکر مجدد استدلالات مستظهری، باطنیه را خارج از اسلام اعلام می کند. کتاب مذکوردر سال های ۱۱۰۳/۴۹۷ یا ۱۱۰۵/۴۹۸ نوشته شده است.[۲]

بازگشت به فعالیت رسمی و توجیه آن: طویل ترین بخش منقذ به تشریح عللی تخصیص داده شده که غزالی را به بازگشت به حیات فعال، یعنی قبول دستورحکومت درموردتدریس و نشرعلم وا داشته است.[۳] درواقع، پذیرش این امر نتیجهٔ منطقی نظام فکری غزالی و استدلالات اودرمستظهری واحیاء می باشد. وی چنین می گوید:

در طول ده سال عزلت، از سه طریق مختلف، تجربهٔ شخصی، استدلال عقلی وقبول ایمانی به این نتیجه رسیدم که آدمی ازدوعنصر ترکیب شده: ازجسم وازروان. آنچه درمعرض خطرقرارگرفته روان اوست که باید به علاج آن برخاست.[۴] جسم، داروهای مخصوص به خود دارد و علاج بیماری جسمی درصلاحیت پزشك است. دل نیز داروها و معالجاتی دارد. داروی دل، بیش ازهرچیز عباداتی است که پیغمبرتجویز کرده است. معالجان دل، پیغمبر و علمائی هستند که محتوای رسالت اورا دریافته اند. مأموریت علماء آنست که به آدمیان ضرورت پذیرش رسالت را تفهیم

1— Chonologie, 57 (n° 42).—cf. la Traduction de V. CHELHOT, BEO, XX,7-98.

2- Chronologie, 58 (n° 43).

۳ـ منقذ، ۱۰۸، ۱۲۲/۱۲۲ـ۵۵.

۴ـ منقذ، ۱۰۸، ۴۵/۱.

کنند. چون سلامت آدمیان منوط به قبول رسالت پیغمبر است.[۱]

غزالی خود را صالح می‌داند که ازچهرهٔ واقعی فلاسفه و تعلیمیه پرده برگیرد. وی آنان را ازنزدیك می‌شناخته وشاهد رویهٔ تحقیرآمیزشان نسبت به شرع بوده است. ازاین رو، ازنظرشرعی خود را مکلف می‌دیده که به دفاع شرع برخیزد. وچون به‌صلاحیت علمی خویشتن وقوف‌داشته، تکلیف شرعی را دراین مورد ، فرض عینی می‌دانسته و به‌کارآمدی خود نیز مطمئن بوده است. عین‌گفته اواین است : «ناگهان دروجودم یقین جرقه‌زد وبه خودگفتم امروز دفاع ازشرع برتو فرض عینی است. دراین روزگار که مردم درآستانه‌هلاك‌کنند، فساد همگانی شده و به‌طبیبان نیز سرایت‌کرده، عزلت وزاویه نشینی به چه‌کار آید؟»[۲]

باوجود این، غزالی هنوز مردد است‌که به طورعلنی وارد میدان شود وبه تبلیغ واقدامات اصلاحی برخیزد. هنوزبه موفقیت خود اطمینان کامل ندارد . «با خود گفتم اگرآشکارا به مردم بگویم‌که راهشان خطاست وراه صحیح را نشان دهم، همگی برمن می‌شورند ومن چگـونه می‌توانم بدون برخورداری از مدد سلطانی مقتدر ومتقی در برابرآن مقاومت‌کنم و جان به سلامت برم . با این دلیل‌که اظهارحق ممکن نیست با خودگفتم ، خداوندکه از عجـزم دراعلام حجت آگاه است،گـوشه‌گیری مرا رخصت می‌دهد».[۳]

دراین هنگام است‌که ارادهٔ خداوند با خواست غزالی و تصمیم سلطان وقت یکـی می‌شود و وسایـل موفقیت مأموریت رسمی او فراهم

۱ــ منقذ، ۱۰۹/ ۴۶.

۲ــ منقذ، ۱۱۲/ ۴۸.

۳ــ منقذ، ۱۱۳/ ۴۸.

می‌آید. «سلطان امر کرد به نیشابورروم و تعلیم‌آغاز کنم . اگر اطاعت از فرمان نمی‌کردم ، درمعرض عتاب پادشاه قرار می‌گرفتم».[1] در اینجا لحن کلام غزالی، بعضی ازقسمت‌های مستظهری‌را به‌یاد می‌آورد. باز غزالی بیشتر به‌یك درباری متملق وشتاب‌زده شبیه می‌شود تا به یك‌آمر به معروف وناهی ازمنکر. به‌هرحال، از فحوای کلام اوچنین برمی‌آید که وی، فرمان سلطان ورجعت به حیات رسمی را با خرسندی استقبال کرده‌است. قضاوت غزالی آنست که دیگر نمی‌توان از روی تنبلی و راحت طلبی به زندگانی درعزلت ادامه داد ودراین مورد استخاره‌های قرآن نیزتصمیم اورا مبنی‌بر ترك عزلت تأیید می‌کنند.[2] وچون با اشخاص بصیربه مشورت می‌پردازد، آنان هم متفقاً اورا به ترك زاویه وعزیمت به نیشابورتشویق می‌کنند.حتی بعضی ازآنان خواب‌نما می‌شوند. به ویژه آن‌که اتخاذ تصمیم غزالی، با آغاز قرن ششم هجری مقارن بوده و« خداوند وعده فرموده که دررأس هر قرنی، مجدداً دین خود را زنده‌کند». نتیجه‌آن‌که «ترك عزلت‌وبازگشت به حیات رسمی، خواست خدا بوده ودرطول دوران عزلتم ، هیچ‌گاه ، هیچ تصمیمی را این چنین ازته دل نگرفته بودم».[3]

ترك بغداد (درسال ۱۰۹۵/۴۸۸) نیزدرشرایط مشابهی انجام شد. آن نیز خواست خدا بود. «خداوند به من الهام کردکه بغداد را ترك کنم . چون با وضعیت وحالات‌فکری‌که درآنزمان داشتم، اخذچنین تصمیمی به تنهایی مقدور نبود. آری خداست‌که دل را دگرگون می‌کند ودل‌مؤمن را

۱ـ منقذ، ۴۹/۱۱۳.

۲ـ سورهٔ عنکبوت، آیات ۱و۲؛ـ سورهٔ انعام، آیه ۳۲ وسوره فاطر آیات ۱ تا ۱۰.

۳ـ منقذ ، ۴۹/۱۱۴.

درمیان دو انگشت از انگشتان خویش دارد والله تعالی مقلب القلوب والاحوال وقلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن».[1]

رجعت غزالی به حیات فعال، بازگشت وی به وضعیت سال ۱۰۹۵/۴۸۸ نیست. «می‌دانستم که با بازگشت به تعلیم، به حالات قبلی‌ام برنگشته‌ام. بازگشت، دوباره آمدن است. درآن زمان، علم را به این خاطر تدریس می‌کردم تا به جاه ومقام دست پیدا کنم. بدین جهت منتهای کوشش عملی وبیانی خود را دراین راه به‌کار می‌بردم. آری در آن زمان هدف وقصد اصلی من، این بود. ولی امروز به عکس، تعلیم من تشویق به ترك جاه ومقام است. می‌خواهم نشان دهم که باید ازاهمیت دادن به جاه ومقام دست کشید. آری امروز، این است هدف من، قصد من ومیل من».[2]

غزالی، خدایرا شهادت می‌گیرد که درنیات خود صادق است و قصد او، اصلاح جامعه است. هرچند به موفقیت خود امید فراوانی ندارد ولی یقین دارد که او بنا به خواست خدا دراین راه‌گام نهاده است. «من به این نکته ایمان دارم که همهٔ قدرت ازآن خداست. و اگر من بدین کار کمر بستم،کار، کارخدا بود نه‌کارمن».[3]

درپایان، غزالی برحسب معمول بحث خود را با این دعاء خاتمه می‌دهد: «ازخدا می‌خواهم که مرا اصلاح کند تا بتوانم دیگران را اصلاح کنم. ازاو می‌خواهم تا حقیقت را به من بنمایاند تا به دنبال آن روم و ضلال را به من نشان دهد، تا ازآن بپرهیزم».[4]

۱ـ منقذ، ۴۹/۱۱۴.

۲ـ منقذ، ۵۰/۱۱۴.

۳ـ منقذ، ۵۰/۱۱۵.

۴ـ منقذ، ۵۰/۱۱۵.

پنجم . نصیحة الملوك

تاریخ وکیفیت نصیحة‌الملوك: چنین به نظرمی‌رسدکه تاریخ نگارش این کتاب سیاسی باتاریخ نگارش کتاب منقذ مقارن باشد . نصیحة‌الملوك که بدواً به زبان‌پارسی نوشته شده وسپس به تازی برگردانده شده، همچنانکه از نامش پیداست ،کتابی است در اندرز و نصیحت به سلاطین و امراء . مانند تمام آثارغزالی، تاریخ دقیق نگارش آن هیچ معلوم نیست واین‌مسأله درمیان متخصصان زبدهٔ آثارغزالی همچنان مورد بحث است.[۱]

بوییژ معتقد است که این کتاب به نام محمدبن ملکشاه نوشته شده وبه سال‌های ۴۹۸–۴۹۹/۱۱۰۵–۱۱۰۶، یعنی به دوران عزلت غزالی تعلق دارد . نظراین محقق برقراین زیرمتکی است :

سلطان محمد درماه ذوالحجه سال ۴۹۲/ اکتبر۱۰۹۹ توانسته بود از مستظهرعنوان «سلطنت» بستاند ونامش نیز درخطبه آورده شود . منتهی تامرگ برادرش برکیارق دردوم ربیع‌الثانی سال ۴۹۸/ بیست ودوم‌دسامبر ۱۱۰۴ عنوان سلطنت وایراد خطبه به نام او، جنبهٔ قطعیت پیدانکرده بود . تا اینکه محمدبن ملکشاه، رقیب خود امیرایاز را ازمیان برداشت (جمادی الاول سال ۴۹۸/ ژانویه ـ فوریه ۱۱۰۵) . ازاین تاریخ است که وی صاحب قدرت وسلطنت واقعی می‌شود. بنابراین‌می‌توان‌گفت سلطان‌محمد که دراین‌زمان فقط بیست‌وچهارسال‌داشته (وی درسال ۴۷۴/۱۰۸۱-۱۰۸۲ متولد شده‌است) نیازمند راهنمایی واندرز بوده وبدین سبب نصیحة‌الملوك تحریر یافته است[۲].

نظرآسن پالاکیوس[۳] کمتر روشن است. وی عقیده‌دارد که نصیحة‌ـ

۱ــ راجع به نصیحة الملوك رجوع کنید به : Oeuvres, 184 — 187 ; Chronologie, 61 — 63 (n°47).

2— Chronologie, 61—63.

3— Asin Palacios.

الملوك درپنج سال آخرحیات غزالی، درفاصلهٔ میان سال‌های ۱۱۰۶/۵۰۰ و ۱۱۱۱/۵۰۵ نوشته شده است .

باگلی[۱] که اخیراً نصیحة‌الملوك را به زبان انگلیسی برگردانده وکار خود را براساس متن فارسی این‌کتاب (که در سال ۱۹۳۹ در تهران منتشر شده)[۲] و نیز بر پایه متن عربی آن به انجام رسانده ، همین نظر را منتهی باتفاوت اندکی بیان داشته است. وی معتقد است که نصیحة‌الملوك درسال‌های میان ۱۱۰۵/۴۹۹ و ۱۱۱۱/۵۰۵ تنظیم شده است.[۳]

همان طور که می‌بینیم عموماً نظر آنست که غزالی کتابش را به سلطان محمد اهدا کرده واین سلطان به موجب معاهده سال ۱۱۰۴/۴۹۷ قدرت عملی را با لقب سلطان مشرق ومغرب دردست داشته است.

لمبتون[۴] در تحقیقات پیشین خود پیرو همین نظر بود ولی اخیراً بر اساس بخشی ازکتاب فضایل الأنام غزالی ، به این نتیجه رسیده که غزالی نصیحة الملوك را به نام محمدبن ملکشاه ننوشته ، بلکه به خاطر برادر وی سلطان سنجر که شهرنیشابوررا به پایتختی برگزیده بود ، نوشته است.[۵] نظر لمبتون هیچ بی‌راه نیست . زیرا گرچه درمتن عربی نصیحة‌ـ

1– F. R. C. Bagley.

۲ـ بی‌گمان مقصود همان نصیحة‌الملوك است که استاد جلال‌الدین همایی درسال‌های ۱۷-۱۳۱۵شمسی تصحیح وتحشیه فرمودند وبه طبع رساندند و اخیراً (سال ۱۳۵۱) ازسوی انجمن آثارملی مجدداً منتشرشد. مترجم.

3- Counsel, XVIII.

4- Ann. K. S. Lambton.

۵ـ راجع به این مسأله به منابع زیررجوع کنید :

Ann. K. S. Lambton, The Theory of kingship in the Nasihat al-Muluk by Ghazali, dans Islamic Quaterly, août 1954; ←

الملوك تحت عنوان تبر المسبوك کـه از متن فارسی آن معروفیت بیشتری دارد [کذا]، به این نکته تصریح شده که کتاب به « محمدبن ملکشاه سلطان مشرق والمغرب » اهداء گردیده ؛ اما درمتن فارسی فقط به عنوان «سلطان مشرق» یعنی شخص سلطان سنجر اکتفا شده است. مع‌ذلك، هنوز به اندازه کافی روشن نیست کدام‌یك ازاین دو برادرصاحب حقیقی عنوان اخیر بوده است.[1]

ازطرف دیگرمی‌دانیم که غزالی بنا به تقاضای فخرالملك بـه کار تدریس‌بازگشته است (سال۴۹۹/۱۱۰۶). دراین زمان، فخرالملك وزارت سلطان‌سنجررا به عهده داشته وبعید به نظرمی‌رسدکه وزیر، تصمیم مذکور را بدون اطلاع سلطـان سنجرگرفته باشد. غزالـی نیز درمنقذ این نکته را متذکرمی‌شودکه وی رجعت بـه فعالیت رسمی را تکلیفی در برابر سلطان وقت تلقی می کرده ، ولی در مورد سلطان وقت توضیحی نمی‌دهد. به‌نظر ما ، «سلطان وقت» همان سلطان سنجراست.

دیگر آن‌که به نحوی که درتجزیه وتحلیل کوتاه بعدی خواهیم‌دید، نصیحة‌الملوك چه درمتن فارسی وچه در ترجمه عربی‌اش، آن چنان‌گرم و مبالغه آمیز، توصیهٔ وزیررا به‌ سلطان می کندکه این تصور پیش می آید که غزالی درضمن آن‌کـه خواسته وظایف خـطیرومسؤولیت سنگین وزیر را

→47–55. -Justice in medieval Persia theory of kingship, dans Studia Islamica, XVII, 91-119 (en Particulier la note 4 de la P.104). - Sur le Kitab Fada,il al – anam, of. Chronologie, 165 (n. 346).

۱ـ به ایضاحات استاد همایی درمقدمه نصیحة‌الملوك، چ. ج. (۱۳۵۱). صفحات صد ونوزده تا صدو بیست ویك رجوع شود. مترجم.

متذکر شود، تلویحاً درصدد تقویت وپشتیبانی وزیر برنیامده است؟ به‌نظر ما این فرضیه بردلایل محکمی استوار است. چنان چه آن را بپذیریم مسائل متعددی تغییرچهره می‌دهند و به صورت دیگری طرح می‌شوند بدین قرار :

- نصیحة الملوك درحدود سال ۱۱۰۹/۵۰۳ بـه هنگام مراجعت غزالی بـه نیشابور نوشته نشده ، بلکه به ظن قوی در حوالی سال ۴۹۹/ ژوییه ۱۱۰۶ وحتی اندکی پیش‌تر، یعنـی زمانی که غزالی عهده‌دار مشاغل جدید شده، تحریریافته است. به‌هر صورت، دراین مسأله شکی نیست که تاریخ نگارش کتاب بر تاریخ قتل فخرالملك (سال ۵۰۰/ سپتامبر۱۱۰۶) حامی‌غزالی مقدم است .
- موضوع دیگر که درصورت پذیرش فرضیه فوق طرح‌می‌شود، موضوع جاه طلبی‌های سیاسی سنجروکیفیت روابطش بامحمد مـی‌باشد . گمـان می‌رود سنجر کـه پس مرگ برادر در سال ۱۱۱۸/۵۱۱ و طرد جـانشین او ، سلطنت عظمـی را صاحب می‌شود، درزمـان حیات سلطان محمد نیزکـم وبیش درصدد برآمده تا بدون قطع رابطه با برادرارشد، استقلال‌کامـل و یا لااقل استقلال اسمی به دست آورد .
- نصیحة‌الملوك نه‌تنها به‌طورمستقیم وصریح به محمدبن‌ملکشاه هدیه نشده، بلکه ازانتقادات وخرده‌گیری‌های غیرمستقیم نسبت به‌شخص وی خالی نیست. فی‌المثل به‌وی سرزنش‌شده که‌چرا یکی‌از فرزندان‌نظام‌الملك رابه وزارت برنگزیـده‌ویا ازطریق مذمت جنگ وذکرمحاسن صلح، جنگ دوستی زیاده از حـد سلطان محمد مورد انتقاد قرارگرفته است .

اگر نصیحة‌الملوك ومستظهری را باهم مقایسه کنیم می‌بینیم که با وجود برخی نقاط مشترك، این دو اثر دوجهت‌گیری متفاوتی دارند. مستظهری به این خاطر نوشته شده که درمتقابل ایرادات باطنیان، حقانیت مستظهر در باب خلافت توجیه و اثبات شود. درحالی که هدف تنظیم نصیحة‌الملوك چیز دیگری است. این بار سلطنت مورد خطاب غزالی واقع می‌شود و نه خلافت. وی برخلاف ماوردی، اختیارات ومزایای خاصی برای خلافت قائل نمی‌شود، توجه‌اش به سوی صاحب قدرت و شوکت حقیقی یعنی سلطان معطوف است. ازاین رو می‌توان گفت که اگرغزالی درمستظهری مدافع خلافت بوده، در عوض در نصیحة‌الملوك وی مدافع سلطنت است.

برخلاف مستظهری، اقتصاد، قدسیه و تا اندازه بیش‌تری احیاء، غزالی درنصیحة‌الملوك به موضوع امامت وخلافت توجهی ندارد. مع‌هذا با وجود بی‌توجهی غزالی درموارد کثیر ازخلافت خلفای راشدین، بنوامیه وبنو عباس یاد می‌کند. ازاین‌گذشته، دلیلی دردست نیست تا بتوان گفت، غزالی ازنظرات اولیه‌اش درباب خلافت بازگشته است.

به نظرما، نصیحة‌الملوك ومنقذ مقارن یکدیگر نوشته شده‌اند و تاریخ نگارش آنها، بلافاصله قبل ویا بلافاصله بعد از رجعت غزالی به حیات فعال بوده است. این دو کتاب زمینهٔ یکدیگررا آماده می‌کنند، دنبالهٔ هم را می‌گیرند و مکمل یکدیگرند. منقذ که به لحاظ گسترش خطر باطنیه به رشته تحریر درآمده، عیناً بخش اول مستظهری را درهمین زمینه به یاد می‌آورد. نصیحة‌الملوك نیز که هدف اصلی‌اش شرح وبیان تکالیف و وظایف صاحب قدرت (سلطان) وذکرخصایل وفضایل لازم برای توفیق در امور است، بخش دوم مستظهری را درباب «آینهٔ سلاطین» در خاطر زنده می‌کند.

بحث اعتقاد در نصیحةالملوك: به سان احیاء، نصیحةالملوك باشرحی درباب اعتقاد آغاز می‌شود. تکلیف عمده سلطان که منبع تکالیف دیگر اوست، عبارت است ازتقویت ایمان خویش نسبت به اصول اعتقادات شریعت اسلام. باید سلطان به خاطر داشته باشد که آفریده‌ای بیش نیست و تنها خداوند جاوید قاهر است که جوهرخویشتن را ازذات خویشتن یافته است.[1] نحوه ومحتوای بیان غزالی دراین جا، به همان نظم وترتیبی است که در کتب قبلی‌اش نظیر اقتصاد و قدسیه آمده است. بدین معنی که بدواً مسأله غور پیرامون جوهروتعریف‌ذات باری‌ازطریق نفی(تنزیه)طرح می‌شود: «بدان که وی را صورت وتن وکالبد نیست واورا در هیچ کالبد فرود آمدن نیست. وچندی وچگونگی وچون وچرا را بهوی راه نیست، زیراکه او به هیچ چیزمانند نیست، وهیچ چیزمانند اونیست، وهرچه دراندیشه و وهم و خاطروخیال آدمی آید از چونی وچرائی وچندی وچگونگی، وی از آن پاك ومنزه است، زیراکه آن همه صفت آفریدگان وی‌است و وی به صفت هیچ آفریده نیست. وهمچنین درجای نیست و برجای نیست، بلکه خود اصلاً جای‌گیر و جای پذیر نیست. و هرچه درهمه عالم است زیرعرش است، و عرش زیر قدرت او مسخر است، و عرش بردارندهٔ او نیست، بلکه عرش و بردارندگان عرش همه برداشتهٔ لطف وقدرت وی‌اند. و اوپیش ازآن که عرش آفرید، ازجای پاك و بی‌نیازبود، چون عرش بیافرید ازآن صفت که

[1]- نصیحة، ۵-۱۲ [درمتن فارسی نصیحةالملوك چنین آمده: «بدان ای ملك که تو آفریده‌ای وتورا آفریدگاری است که آفریدگار همه عالم است وهرچه درعالم است، ویکی است که اورا هنبازنیست، ویگانه است که اورا همتانیست، و همیشه بودکه هستی او را اول نیست، و همیشه باشدکه بودن اورا آخرنیست؛ وهستی وی به خود است. که وی را به هیچ سبب نیازنیست، وهیچ چیزازاوبی‌نیازنیست بلکه بود وی به خود است و بود همه چیزها به وی است»، ص ۵ چاپ ۱۳۵۱] مترجم. ایضاً Counsel, 6-12.

بود بنگشت وتغییر وگردش را به وی وصفات وی راه نیست، باز آن که از صفات آفریدگان پاك و منزه است . و در این جهان دانستنی است و در آن جهان دیدنی است . چنان که اورا در این جهان بی چون و بی‌چگونه دانند، در آن‌جهان بی‌چون‌وبی‌چگونه ببینند، که آن دیدار ازجنس دیدار این‌جهان نیست».[1]

سپس غزالی به بحث دربارهٔ مسأله صفات الهی می‌پردازد و در ضمن با نمایش عظمت خداوند ، سلطان را به تواضع فرا می‌خواند . زیرا « سلطنت واقعی و حقیقی از آن خداست و سلطنتی خارج از سلطنت حضرتش وجود ندارد» . علم خدا لایتناهی است. وی سمیع است وبصیر «وی داناست به هرچه دانستنی‌است . وعلم وی به همه چیزها محیط است. و از عُلی تاثرا هیچ‌چیز بی‌دانش وی نرود، چه همه ازاوروود و ازقدرت‌او پدیدار آید». [2]

خداوند نه تنها عالم را خلق کرده، بلکه شریعتی نیز برای آن‌وضع نموده وامری حاوی وعده وتهدید مقرر داشته است. «فرمان وی سخن وی است. وچنان که دانا وتوانا وخواها وبینا وشنوا است. گویاست وسخن‌وی به‌کام وزبان ودهان‌نیست. وقرآن وتوراة وانجیل و زبور و کتب پیغامبران همه سخن وی است. وسخن وی صفت وی است . و همه صفات وی قدیم است. وهمیشه بوده است وسخن‌آدمی به حرف وصـوت بود، سخن وی تعالی به حرف وصوت نیست بلکه ازهمه پاك ومنزه است».[3]

ازمطالعهٔ افعال الهی ، یك نتیجهٔ اخلاقی گرفته می‌شود . خداخالق همهٔ چیزاست . خـوب وبد. ولی نمی‌توان به وی نسبت ظلـم داد. چون

۱ــ نصیحة، ۶. Counsel , 7.
۲ــ نصیحة، ۸.
۳ــ نصیحة، ۸.

«ظالم آن باشد که درملك دیگری تصرف کند و ازوی تصرف کردن درملك دیگری ممکن نبود که با وی مالکی دیگر نیست؛ وهرچه هست وبود و تواند بود همه مملوک کند، وکس باوی هنباز وهمتانیست. وهیچ کس را در آفرینش وی چون وچرا نیست، بلکه درهرچه کند جز نظاره وتسلیم ورضا هیچ کس را مسلم نیست» .[1]

پس از بحث درمسائل مربوط به جوهر، صفات وافعال خدا، غزالی به‌شیوهٔ کتب دیگرش، موضوع مرگ‌نشوز ومحاکمه الهی‌را طرح می‌کند. بیان همان بیان احیاء است.[2]

درخاتمه، مسأله نبوت مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد. بدین تفصیل که: «چون ایزد تعالی این تقدیر کرده بود که کردار و احوال آدمی بعضی سبب شقاوت بود و بعضی سبب سعادت، وآدمی آن از خویشتن نتواند شناختن، به حکم فضل و رحمت خویش فریشتگان را بیافرید و به بفرمود تا کسانی‌را که درازل به‌سعادت ایشان حکم کرده بود وآن پیغامبرانند [ازاین رازآگاه کنند و] ایشان را پیغام داد وبه خلق فرستاد تا راه سعادت و شقاوت ایشان را آشکار کنند تا هیچ کس را برخدای تعالی حجت نماند. و پس به آخر همه ، رسول ما را محمد مصطفی صلوات‌الله علیه به خلق فرستاد ونبوت اورا به درجهٔ کمال رسانید ، چنان‌که هیچ زیادت را جای نماند. وبدین سبب اورا خاتم انبیاکرد که پس ازهیچ پیغامبر نباشد. وجمله خلق را ازجن وانس متابعت اوفرمود واوراسید همه پیغمبران کرد، ویاران واصحاب اورا بهترین یاران واصحاب پیغامبران کرد» .[3]

۱ــ نصیحة، ۹.

۲ــ نصیحة ، ۹ــ۱۰ و Counsel, 10—12

۳ــ نصیحة ، ۱۱.

اطاعت خدا : همان طور که گفته شد ، اولین تکلیف سلطان داشتن ایمان است . ولی ایمان تنها دراعتقاد محض خلاصه نمی‌شود. عمل نیز لازم است. اطاعت ازخدا واجرای عدالت درحکم شاخه‌های درخت ایمان‌اند که ریشه‌اش دردل است.[۱] اطاعت خدا، اجتناب ازمحارم وعمل به فرایض است. هریك ازاین‌دو به دوطبقه بزرگ تقسیم می‌د: تکالیف‌شو آدمی در برابر خدا ووظایف آدمی نسبت به‌مردم.[۲] تکالیف سلطان در برابر خدا ، همان تکلیفی است که همگان دربرابرخدا دارند نظیر ادای نماز،گرفتن روزه ، رفتن بـه حج، تأدیه زکاة وپرهیز ازمحرمات شرعی.[۳]

بنابراین سلطان به لحاظ اطاعت ازخدا، مکلف به رعایت‌عدالت است. اجرای عدالت در میان مردم ، اولین وظیفه سلطان است. « اصل آن است کـه در هرچه میان تو [سلطان] وحق تعالی است آن‌کنی از فرمان برداری‌که روا داری‌که بندگان تو درحق تو کنند. وهرچه میان تو وخـلق است آن‌کنی‌که اگر تو رعیت باشی ودیگری سلطان ، روا داری با تو کنند. وبدان‌که آن چه میان تو وحق تعالی است عفوبدان نزدیك‌تر است. اما آن چه به مظالم خلق تعلق دارد در قیامت به هیچ حال فرونگذارند، و خطری عظیم است، وازین خطرنرهد هیچ سلطان الا آن که عدل‌کند بررعیت . و چون چنین است ، مهم‌تر آنست‌که اصول عدل پیداکنیم».[۴]

عدالت مشتمل‌بر ده‌اصل عمده است. این ده اصل باتفاوت‌اندکی

۱ــ نصیحة، ۱۱–۱۲ و Counsel, 12.13

۲ــ نصیحة ، ۱۲.

۳ــ نصیحة ، ۱۲–۳۲ و Counsel, 14-31

۱ــ نصیحة، ۱۲.

درترتیب ذکرشان درنصیحة‌الملوك وجود دارد، همان اصولی هستند که در مستظهری بیان شده است.

غزالی چنین نتیجه می‌گیرد که خداوند مأموریتی خطیر و مرتبتی عظیم به سلاطین عطاء فرموده است. اینان و پیغمبران دوگروه منحصر به فردی هستند که در امنیت حیات دنیوی آدمیان و سعادت آنان در دنیای دیگر مسوؤلیت بزرگی برعهده دارند. «پیغامبران را بفرستاد به بندگان خویش، تا ایشان را بەوی راه نمایند. وپادشاهان را برگزید، تا ایشان را ازیکدیگر نگاه دارند ومصلحت زندگانی ایشان درایشان بست به حکمت خویش، و محلی بزرگ نهاد ایشان را، چنان که در اخبار می‌شنوی که السلطان ظل‌الله فی‌الارض. سلطان سایهٔ هیبت خدایست بر روی زمین».[1] باز بنا به‌گفته وی: «سلطان به حقیقت آنست که عدل‌کند در میان بندگان او، و جور وفساد نکند، که سلطان جابرشوم بوَد، وبقا نبوَدش. زیرا ... الملك یبقی مع‌الکفرولایبقی مع‌الظلم.»[2]

طویل‌ترین بخش نصیحة‌الملوك، بخشی است که غزالی برای نشان دادن ضرورت اجرای عدالت، داستان‌ها و مثال های مختلفی را نقل می‌کند. این داستان ها از منابع مختلف ساسانی، بیزانس و به نسبت بیشتری از تاریخ اسلامی اخذ شده و بدون رعایت ترتیب خاصی آورده شده است.[3] سعی غزالی برآنست که از طریق نقل این داستان ها، برتری اسلام را به‌اثبات برساند. فی‌المثل‌دربارهٔ ساسانیان چنین می‌گوید: «خدای تعالی پیغامبر را بفرستاد، تا از برکات او دارالکفر، دارِ اسلام و

۱- نصیحة، ۸۱.

۲- نصیحة، ۸۱.

۳- نصیحة، ۸۱-۱۷۵. Counsel, 47-105

ایمان‌گشت».[۱]

وزارت : نصیحة‌الملوك از وزراء ، یعنی همکاران نزدیك سلطان به ویژه وزرائی که از خاندان نظام‌الملك هستند ، چنان باآب و تاب سخن می‌گوید وچنان با تأکید رعایت حرمتشان را به سلطان‌گوشزد می‌کندکه گویی قصد اصلی وی آن بوده‌که وزراء را در چشم سلطان محبوب‌کند و نه‌آن‌که سلطان را به اجرای عدالت تشویق نماید.[۲]

غزالی قبلاً در مستظهری به موضوع وزارت پرداخته است ، اما این‌بار در نصیحة‌الملوك به‌صورت خاصی‌آن را مورد توجه قرار می‌دهد و اهمیت‌ویژه‌ای برای‌آن قائل است. « بباید دانستن‌که پادشاهی بـه دستور نیك تمام شود و وزیر شایسته و با کفایت و عادل ؛ زیـرا که هیچ ملکی بی دستور روزگارنتواندگذاشتن».[۳] برای او، وزیری لازم‌است وشهرت خوب و بد سلطان به انتخاب وزیر بستگی دارد . غزالی از سلطان می‌خواهدکه به وزیرخود اعتمادکامل داشته باشد. «پادشاه بایدکه با وزیر سه کار کند : یکی‌آن‌که چون از وی زلتی دروجودآید ، به عقوبت‌آن نشتابد ؛ و دیگر آن‌که چون تـوانگر شود ، به مال وی طمع نکند، سه دیگرآن که چون حاجتی خواهد، رواکند. وبایدکه سه چیز ازو دریغ ندارد : یکی آن که هروقت‌که خواهد پادشاه را ببیند، ودیگر سخن بدگویان بروی نشنود ، و سه دیگرآن‌که راز ازو پنهان ندارد،که دستور نیك رازدار پادشاه بُوَد».[۴]

درمقابل، وزیر باید شخصی به غایت با فرهنگ وخبیر باشد. رتق

۱ــ نصیحة، ۹۸.

۲ــ نصیحة، ۱۷۵ به‌بعد.

۳ــ نصیحة، ۱۷۶.

۴ــ نصیحة، ۱۷۶.

وفتق امور مالی و نظامی جزو وظایف مقدم وزیر محسوبند . دیگر آن‌که غزالی با اصرارخاصی براین نکته تکیه می‌کند که وظیفه عمدهٔ وزیر ، حل وفصل امور ازطریق مسالمت‌آمیز است . « نوشروان گفت بدترین دستور آن باشد که پادشاه را برحرب‌کردن تیزکند، جایی که بی‌حرب ، کار نیکو شود».[1] غزالی با جنگ سرجنگ‌دارد زیرا جنگ باعث ویرانی دولت‌ها و ازبین رفتن مردان زندهٔ آن‌هامی‌شود. ازاین‌رو، تصفیه‌اختلافات را ازطریق مسالمت‌آمیز ضروری می‌داند و پندنامه ارسطاطالیس را بـر این امرگواه می‌گیرد.[2] « ترتیب وزیر آن بود که تا تواند حرب را به نامه تدبیر کند و اگر به‌تدبیر وحیلت‌کار نیکونشود، به عطاء وصلت بکوشد».[3]

به‌منظور تأکید اهمیت و منزلت وزاوت ، غـزالی به ذکر امثله می‌پردازد. دومثالی که از ایران زمین‌آورده، مؤیدآنست‌که نصیحةالملوك درمحیط ایرانی نوشته شده است . ابتدا برامکه را مثال می‌زند و آنان را جزو بهترین وزراء به حساب می‌آورد . سپس از نظام‌الملك یاد می‌کند . «ایزد تبارك وتعالی به‌فرّ دولت سلجوقیان‌آل نظام‌الملك را در وجودآورد وبدان محل و پایگاه باز بیردکه وزیران پیشین بودند ، و نیز زیادت‌تـر ؛ چنان‌که دردنیا هیچ‌کس از خداوندان فضل و غربـا و شریف و وضیـع از احسان و انعام ایشان محروم نیست».[4] می‌بینیم کـه غزالی بـدین نحو ، وفاداری‌اش را به اولین حامی بزرگ خود وخانواده اوتجدید می‌کند.

پس از مقام وزاوت ، غزالی به اختصار ولی با تأکید از اهمیت

۱- نصیحة، ۱۸۲.

۲- نصیحة، ۱۸۲. Counsel, 110.

۳- نصیحة، ۱۸۲.

۴- نصیحة، ۱۸۳-۱۸۲.

نقش منشیان و دبیران درحیات دولت سخن می‌گوید وقلم و شمشیر را دو رکن اساسی بقای دولت معرفی می‌کند . غزالی با خویشتن منطقی به‌نظر می‌رسد چون بعد از آن‌که نقش وزیر را در باب حل و فصل صلح جویانه منازعات یادآور می‌شود، براهمیت نقش دبیران انگشت می‌گذارد. دراین فصل ازنصیحة‌الملوك نیزامثله‌گوناگونی ذکرشده وگاهی به‌ابن‌عباد اشارت رفته است . غزالی غالب حملاتی را که به ابن عباد شده ، غیرمنصفانه می‌داند.[1]

نوع تنظیم نصیحة‌الملوك زیاد دلپسند نیست وازخلال‌آن پیداست که مؤلف درتحریرآن شتاب داشته است .کتاب با شرح فضایلی که برای سلطان لازمست پایان می‌پذیرد. فضیلت اول ،گشاده نظری و دست و دل بازی است . غزالی در این باب بنوامیه و بنوهاشم را در مقابل هم قرار می‌دهد و بنوهاشم را بر بنوامیه مرجح می‌داند. زیرا بنوهاشم‌سخی‌الطبع بودند وآنچه را می‌دادند ، پس نمی‌ستاندند.[2] فضیلت دوم حلم است . سلطان‌که رهبری اداره دولت را دردست دارد ، باید حلیم‌النفس باشد.[3] بالأخره فضیلت سیم عقل است و به عنوان مثال ، مأمون خردمندترین خلیفه عباسی معرفی شده است.[4]

بعد ازاین مبحث ، غزالی بطور غیرمنتظره‌ای به شرح رفتاری می‌پردازدکه سلطان باید با زنان داشته باشد . بر سلطان است که از زنان حمایت و نگاهداری کند چون اینان موجودات ضعیفی هستند . ولی باید

۱ــ نصیحة، ۱۱۲ (متن عربی) ــ ۱۹۱ (متن فارسی).
۲ــ نصیحة، ۱۱۶ــ۱۳۱ (متن عربی) ــ ۲۱۵ــ۲۱۶ (متن فارسی).
۳ــ نصیحة، ۱۳۱ــ۱۲۲ (متن عربی).
۴ــ نصیحة، ۲۲۹ (متن فارسی).

مواظب حیله‌گری‌هایشان نیز باشد.[۱] نصیحت غزالی مبتنی بر مشاهدات و دانستنی های خود او بوده است . وی از نزدیك مشکلاتی را که برسر جانشینی ملکشاه و خلیفه مقتدی حادث شد به چشم دیده و از نقشی که زنان حرم در مقر خلافت و به ویژه در دستگاه سلطنت ایفاء می کرده‌اند ، آگاهی داشته است .

ششم. کتاب مستصفی و نظریه نظام شرعی

مسالهٔ حاکمیت: برای استدراك طرزتفکر غزالی ، دوکتاب منقذ و نصیحة‌الملوك که به‌دنبال آثار مهم دوران اقامت در بغداد یعنی مستظهری و اقتصاد و نیزاثر دوران عزلت (کتاب احیاء) نوشته شده‌اند دارای ارزش و منزلت خاصی هستند. باوجود این، دوکتاب مذکور بدون کتاب مستصفی ناقص محسوب می‌شوند . ویژگی مستصفی در آنست که بالتمام به بحث دربارهٔ اصول فقه وحقوق تخصیص داده شده وآخرین اثر بزرگ غزالی به‌حساب می‌آید. تاریخ اتمام‌آن ، طبق نظر عامه محققان روز ششم محرم سال ۵۰۳/پنجم اوت ۱۱۰۹ می‌باشد .

غزالی دراین کتاب ، اشتغالات فکری زمان ما قبل از اقامت در بغداد وسال‌های مابعدآن را ازسر می‌گیرد ونظریه نظام شرعی امام شافعی راکه دراثرمعروفش رساله آمده است، تکمیل می‌نماید . همچنان‌که قبلاً نیز اصول دین راکه اشعری برای اولین‌بار استخوان‌بندی نموده بود، وی در اقتصادکامل کرده بود .

به‌شیوهٔ کتاب احیاء، یك‌فصل ازمستصفی به‌طبیعت علوم تخصیص داده شده ونظرآن بوده‌که بدین وسیله بسان‌کتب محك ومعیار، جای‌منطق حقوقی درمنطق‌عمومی تعیین شود. دراین‌که برای مطالعهٔ طرزتفکرسیاسی

۱ــ نصیحة، ۱۵۴ (متن فارسی).

غزالی، بررسی‌عمیق مستصفی ضرورت دارد، بحثی نیست. زیرا می‌دانیم که موضوع اصلی مستصفی، تعیین مفهوم‌قاعدهٔ حقوقی(حکم‌الاحکام)است، تحقیق دربارهٔ اصول و اهداف آن است . ترسیم طریقی است که مجتهد صلاحیتدار بتواند اصل اجتهاد را بکار برد . بدین معنی که نه‌تنها وی قادر باشدکه مسائل عینی، مختلف و بیشمار زندگانی روزمره را از اصول فقهی استخراج کند و یا به اصلی از اصول پیوند دهد ، بلکه بتواند در حدود شرع، قواعدنظری حقوق‌را نیزتکمیل ومنطبق با احتیاجات زندگانی‌نماید.

احکام ثابته به پنج دسته تقسیم می‌شوند: واجب، محظور، مباح ، مندوب ومکروه. هریك ازاین دسته‌ها به‌طوردقیقی مورد مطالعه قرارگرفته و در هرموضوع، موارد اختلاف علماء به ویژه مسائل مورد اختلاف میان تسنن ومعتزله بیان شده است.[۱]

واجب خود به واجب معین وواجب مبهم تقسیم می‌شود . شخص دربین واجبات متعدد ، اختیار انتخاب دارد. تعداد این واجبات وکیفیت آن‌ها در مستصفی معین شده است.[۲] در رابطه با زمان ، واجب به تکلیف مضیق و تکلیف موسع بخش می‌شود . تکلیف مضیق ، تکلیفی است که اجرای‌آن باید درست در زمان شرعی انجام پذیرد و حال آن‌که اندازهٔ زمان اجرای تکلیف موسع ،کمتر از زمانی است که شرع تعیین نموده است.[۳]

برخلاف نظریهٔ‌معتزله، غزالی مباح را جزو شرع ُمنزل می‌داند.[۴]

۱ــ مستصفی، یکم، ۶۵ـ۶۷.
۲ــ مستصفی، یکم، ۶۷.
۳ــ مستصفی، یکم، ۶۹ـ۷۰.
۴ــ مستصفی، یکم، ۷۵.

به‌عبارت دیگر، وی صلاحیت شرع را به جمیع بخش‌های فعالیت انسانی تعمیم می‌دهد.

در موضوع عوامل سازندهٔ قاعدهٔ حقوقی ، اولین مسأله‌ای که طرح می‌شود، مسأله تعیین مقامی است که صلاحیت تأسیس قاعدهٔ حقوقی را داشته و آن را لازم‌الاجراء می‌سازد . غزالی با جوابی که به این مسأله می‌دهد ، اصلی را پایه می‌نهد که به‌وسیلهٔ آن می‌توان نظریه غزالی را چه در مبحث اعتقادیات و چه درباب اعمال ، درك نمود . وی می‌گوید که تنها خدای قاهر، بصیر و خبیر است که صلاحیت تحمیل محتوای اعتقادواشکال انجام عملی آن را به انسان داراست . بدین جهت ، پیغمبر و طبعاً سلطان ، ارباب، پدر وشوهر نمی‌توانند دستور دهند مگر آن که آن دستور در رابطه با دستورات خدا باشد وازآن نشأت گرفته باشد.[1] هیچ کس ، تحت هیچ عنوان ، اثباتاً یا نفیاً نمی‌تواند برای دیگری ایجاد تکلیف کند ، یا او را به اطاعت از خود وادارد، یا حتی توصیه‌ای بکند مگر برطبق دستوری که از دستور خدا منشعب شده است. در غیر این صورت ، در عمومیت دادن دستورات افراط خواهد شد . حاکمیت ، ذره ذره متلاشی خواهدگردید وبالاخره به هرج ومرج اجتماعی خواهدانجامید .[2]

پیش‌ازنزول شرع، آدمیان متعهد به‌تکالیف خاصی نبودند وبه‌دلایل فردی بایکدیگر درتنازع نامنظمی بوده و ازاین نظر در حالت غیرالتزام شرعی (براءت اصلیه) بسرمی‌بردند.[3] وقتی که خدا، آدمیان را موردخطاب قرارداد ، عصرنظم وشرع (تکلیف) آغاز گردید . این عصر تا شروع عصر

۱ــ مستصفی، یکم، ۸۳.
۲ــ مستصفی، یکم، ۸۳.
۳ــ مستصفی، یکم، ۱۰۷.

قضاء یعنی محاکمهٔ الهی آدمیان درقیامت، ادامه خواهد داشت.[۱]

انسان مکلف انسانی است که دارای عقل است و برای فهم کلام خدا، استطاعت دماغی دارد. کلامی که مخاطب آن، بیجان ، حیوان ، سفیه و کـودك باشند فاقد اعتبار بوده و نمی‌تواند نظام شرعی تـأسیس کند. بنابراین، دستور برای گیرنده دستورکه صاحب عقل باشد، وظیفهٔ اطاعت از دستور دهنده ایجاد می‌کند.[۲] این اصل نسبت به جمیع بخش‌های شرع معتبر است اعم ازعبادات، غرامات، کفارات، عقوبات ، معاملات (روابط اجتماعی) و معاهدات اعم از ازدواج یا داد وستدهای تجاری.[۳]

غزالی براساس ملاحظات اخیر، طرح کتابش را در مورد اصول حقوق پایه‌ریزی می‌کند و چهارمنبع را به عنوان منابع اصلی حقوق ذکر می‌نماید: قرآن، سنت، اجماع وعقل (عقل درمعنای استصحاب، یعنی‌دوام برحالت سابـق ، درصورت فقدان دلیل بـر زوال آن) . نتیجهٔ قبول اصول چهارگانه بالا، عبارت است از یك طرف ردّ شناسایی ادیان سابق به‌عنوان منبع حقوقی وازطرف دیگر ردّ مذاهب حنبلی، حنفی ومالکی که‌به‌ترتیب اقوال صحابه، استحسان واستصلاح را نیز یکی از منابع حقوق می‌دانند.

منابع شرعی به‌ترتیبی که فوقاً ذکر شد ، طریقهٔ کار را بـه مجتهد نشان می‌دهند. مجتهد باید درکارخود، منابع فوق را به‌عنوان شرایط و نیز نتایج‌کار درنظر داشته باشند.

قرآن : اولین منبع شرع قرآن است. غزالی تصریح می‌کند کـه دربطن امر، قرآن، کلام یا خطاب خدا، منبع منحصر به‌فرد شرع است که

۱ـ مستصفی، یکم، ۸۶.

۲ـ مستصفی، یکم، ۸۳

۳ـ مستصفی، یکم، ۹۳

برای مخاطبان خود ایجاد تکلیف می‌کند. بدون قرآن، کلام پیغمبر نمی‌تواند سبب تکلیف شود.[1] وظیفهٔ پیغمبر فقط انتقال و تبلیغ کلام خداست. سنتی که ازطریق اعمال، سخنان وسکوت پیغمبر ایجاد می‌شود، به‌این‌دلیل دارای اعتبار است که بر مبنای دستور الهی استوار شده است. اجماع علماء نیز درصورتی معتبر شناخته می‌شود که بر پایهٔ سنت استقرار یافته باشد. عقل فردی نمی‌تواند موجب تکلیف شود، بلکه به‌عکس عقل حکم می‌کند که در صورت نفی وحی، اصل وجود تکلیف حقوقی و شرعی منتفی به‌انتفاء موضوع خواهد شد. این تکالیف ازطریق کلام پیغمبر شناخته می‌شوند. زیراکلام خدا به‌واسطهٔ جبرائیل به پیغمبر و از پیغمبر به آدمیان ابلاغ شده است.[2]

قرآن در رابطه با خدا، کلام اوست. در این مقام در ابدیت جوهر او، جاوید است. غزالی برای تعیین کلام خدا، نظریهٔ کلام نفسی خود راکه قبلاً در اقتصاد و احیاء ازآن صحبت کرده است، در این‌جا بازگومی‌کند. طبق این نظریه، اصطلاح «کلام» اصطلاحی است مبهم‌که هم به‌کلمات، یاآهنگ‌هایی‌که فکر را بیان می‌دارند اطلاق می‌شود و هم به مطلق فکر. به‌اعتبار خداوند، اصلاح کلام منحصراً به فکر مطلق شمول دارد. درغیراین‌صورت مجبوریم برای خدا، قائل به‌شکل وهیأت باشیم.[3] غزالی با تعیین نظریه مذکور به جنگ با نظریهٔ مذهب حنبلی می‌رودکه مدافع معروف آن ابن بطه است‌که می‌گوید: «قرآن، خلق نشده است، به‌هرگونه‌که قرآن تلاوت شود، به‌هرطورکه‌نوشته شود، درهرکجاخوانده

۱ــ مستصفی، یکم، ۱۰۰.

۲ــ مستصفی، یکم، ۱۰۰.

۳ــ مستصفی، یکم، ۱۰۰ــ ایضاً نگاه کنید به‌اقتصاد، صفحات ۵۶و۹۵.

شود، درهر کجا باشد، در آسمان باشد یا در زمین ، درلوحی محفوظ باشد یا برمصاحف، بردفتر کودکان تحریرشود ویا برسنگ حك شود، درهر کجا و درهرصورت ، قرآن کلام خلق ناشده ، خداست».[۱]

قرآن از دیدگاه انسان، متنی است که با یقین کامل و متواترمتعدد ومتصل محدثان، باهفت قراءت معروف به‌ما رسیده است.[۲] غزالی به‌خلاف معتزله که معتقدندآیات قرآن یکدیگررا بعضاً نسخ می‌کنند ، معتقد است که یك آیه، آیه دیگررا نسخ نمی‌کند، بلکه بنابه‌خواست خدا، یك وضعیت جانشین وضعیت دیگرمی‌شود.[۳]

سنت : سنت که دومین منبع شرع است شامل اخباری است که به پیامبرمنتهی می‌شود. سنت مجموعهٔ اقوال، افعال وتقریرات پیامبر است.[۴] از نظر درجهٔ اعتبار ، اخبار مربوط به پیامبر بـه دو دستهٔ بـزرگ تقسیم می‌شوند :

اول۔ اخباری کـه به تواتـر به توسط سلسله متعدد ضامنین رسیده همان حکم را دارند کـه یقین حاصله از حقیقت عقلی یـا تجربی . وقوع تواتر موکول به اجتماع چهارشرط است:

الف۔ موضوع خبر امری باشد یقینی و نه ظنی.[۵]

ب۔ امرمورد بحث باید محسوس باشد. «اگرجمیع اهالی بغداد بگویند که عالم‌ممکن‌الحدوث است یا بعضی ازپیغمبران به حق هستند ، این خبر برای ما معرفت مطمئن و یقینی ایجاد

۱ــ ابن بطه، ۸۳ــ۸۶.
۲ــ مستصفی، یکم، ۱۰۱.
۳ــ مستصفی، یکم، ۱۰۷ــ۱۲۹.
۴ــ مستصفی، یکم، ۱۲۹ــ۱۷۳.
۵ــ مستصفی، یکم، ۱۳۴.

نمی‌کند». زیرا ممکن است خبر مذکور نتیجهٔ تظاهر عرف محل باشد[1]

ج- لازم نیست که عدهٔ روات لایتناهی باشد . عدهٔ لازم در رابطه با حوادث، افراد و مقتضیات تفاوت می‌کند.[2] بنابراین برای اعتبار تواتر ، ضرور نیست که عدهٔ روات خبر واحد ، نامحدود باشد یا روات در شجره نامه و در اعتقاد از یکدیگر متمایز باشند و یا مؤمنان واقعی بوده و در انتقال خبر ، تحت فشار و جبر قرار نگرفته باشند . هم‌چنین اعتبار خبر متواتر چنانکه شیعیان مدعی‌اند، موکول به آن نیست که درمیان روات، امام معصوم نیز وجود داشته باشد.[3]

د- درجات جنبی سلسلهٔ روات (اسناد) و درجات واسط ، باید واجد شرایط مذکور در فوق باشند.

چنانچه تواتر درهر مرحله از انتقال، شرایط بالا را نداشته باشد ، در این صورت ، اطمینان کامل از صحت خبر حاصل نمی‌شود .[4] غزالی می‌نویسد: «ازاین‌رو ما به‌صداقت قول یهودیان که این خبر را به موسی اسناد می‌دهند که‌گفته است « من آخرین پیغمبرم و شریعتم غیرقابل نسخ است» ایمان نداریم. قول شیعه، عباسیه و باکریه را نیز نسبت به‌متنی که در باب امامت علی ، عباس و ابوبکر ارائه می‌دهند، نمی‌پذیریم . در واقع ، این اخبار به‌وسیلهٔ روات پراکنده‌ای نقل‌شده وسپس گسترش پیدا کرده‌اند.[5]

۱- مستصفی، یکم، ۱۳۴.
۲- مستصفی، یکم، ۱۳۶-۱۳۷.
۳- مستصفی، یکم، ۱۳۹-۱۴۰.
۴- مستصفی، یکم، ۱۳۴
۵- مستصفی، یکم، ۱۳۴

علاوه براخبار متواتر، سلسله اخبار دیگری نیز وجـود داردکـه از نظر ارزش ، همردیف اخبار مذکورند . این اخبار از جانب خداوند ، پیغمبر یا اجتماع مسلمین«که هیچ‌گاه درضلال نخواهدافتاد» اعلام‌شده‌اند.[۱] اخبار دیگری نیزهستندکه دارای همین درجه اعتبارند و ناقل آن ها کسی است کـه با خدا یا پیغمبر صداقت مستمر قـول او را تصدیق کـرده‌اند . بنابراین فرد واحد در صورت اجتماع شرایط لازم ، مـی‌تواند صحت خبری را ضمانت کند ویا حتی درباب مسأله‌ای، یقین ایجادکند.[۲]

همچنین اخباری‌که با اخبار اعلام شده از جانب خـدا ، پیغمبر ، اجتماع مسلمین ، فرد صدیق و به‌طورکلی اخباری‌که با عقل سلیم و سنت مـوافقت داشته باشند ، صحیح و یقینی محسوب می‌شوند .[۳] اخباری‌کـه پیغمبر درمورد آن‌ها سکوت اختیار کرده و اخباری نیزکه مـورد تکذیب جمعی ازصحابه واقع نشده باشد، اخبارصحیح شمرده می‌شوند. فی‌المثل اخبار مربوط به اعلام پیغمبر از جملهٔ اخبار دستهٔ اخیرند.[۴]

دوم- دسته دیگر از اخبار معتبر، اخبار آحاد هستند. البته اخباری که «به وسیلهٔ یك‌تن ویا چندتن (پنج یا شش نفر) نقل شده باشند به درجهٔ اخبار دستهٔ اول عمومیت ندارند. منتهی خبری‌که به‌پیغمبرمنتهی شده باشد و درصحت‌آن شکـی نباشد، خبرواحد تلقی نمی‌شود».[۵]

این قسم ازاخبارگرچه یقین‌کامل نسبت به صحتشان حاصل نشده،

۱- مستصفی، یکم، ۱۲۱.
۲- اقتصاد، ۱۱۵.
۳- مستصفی، یکم، ۱۲۱.
۴- مستصفی، یکم، ۱۲۱- ۱۲۲.
۵- مستصفی، یکم، ۱۲۵.

ولی برحسب اصل صحت، آنها را باید پذیرفت.[۱] از این قبیل است خبرهای وارده از اکثریت قریب به اتفاق صحابه، از متألهین و از فقهاء . باوجوداین، گرچه می‌توان به‌این گروه اخبار استناد کرد اما اعتبار یقینی و ایمانی ندارند. تکلیف عمل به اخبار مذکور از شرع و ارکان آن قرآن، سنت و اجماع ناشی می‌شود.[۲]

اجماع: سومین منبع شرع اسلام ، اجماع است . غزالی اجماع را چنین تعریف می‌کند: «اتفاق امت محمد درمورد یکی ازمسائل دینی».[۳] وی بدواً به رد بعضی از ایرادات مـی‌پردازد و سپس درصدد اثبات اصل اجماع برمی‌آید و می‌گوید: «امت اسلامی جملگی دراین مسأله متفقند که نمازهـای یومیه پنج‌گانه‌اند، ـ روزهٔ مـاه رمضان واجب است . هم‌چنین جمهور مسلمین دراین موضوع متحدالنظرند که باید ازنص قرآن، سنت و حجت‌های دیگر که مؤسس قواعد شرعی هستند، تبعیت نمود و در این امر نیز متفقند که عدم تبعیت از آنها مستوجب عقاب است».[۴]

غالباً، مخالفین اجماع چنین استدلال می‌کنند کـه به علت وجود اختلاف نظرمیان علمای شرع ، شناخت اجماع ممکن نیست . غـزالی در رد این استدلال به‌تجربهٔ شخصی خویش استناد می‌کند. بدین مضمون که

۱ــ مستصفی، یکم، ۱۴۵.

۲ــ مستصفی، یکم، ۱۴۸.

۳ــ عین تعریف غزالی از اجماع اینست : «[اما نفهم لفظ الاجماع فانما تعنّی به اتفاق امة محمد صلی الله علیه وسلم خاصه علی امر من الامور الدینیه ومعناه فی وضع اللغه الاتفاق والازماع وهومشترك بینهما فی ازمع وصمم العزم علی امضا امر]» مستصفی، یکم ، ۱۷۳. مترجم.

۴ــ مستصفی، یکم، ۱۷۳.

«شناخت اجماع ازطریق شفاهی و ازطریق تواتر امکان‌پذیر است . خود ما مثلاً از وحدت نظر علمای شافعی درمورد حرمت‌قتل مسلمانی که مرتکب قتل یکنفرذمی شده و نیز از عدم اعتبار نکاحی که بدون رضایت ولی انجام گرفته باشد ، به‌طرق مذکور آگاهی یافتیم . هم‌چنین ما همه می‌دانیم که مسیحیان معتقد به‌تثلیث هستند و زرتشتیان به ثنویت اعتقاد دارند» .[1] حال ممکن است به این‌گفته چنین ایراد وارد شودکه بلی ، نظریه ابوحنیفه و شافعی را به‌آسانی می‌توان شناخت چون گوینده‌آن فرد واحد و مشخصی است. ایضاً نظریه مسیحیت را، زیرا معلم‌آن مسیح بوده است. اما چگونه می‌توان نظریه مشترك علماء را شناخت ، در حالی که عده آن ها بی‌شمار است؟ غزالی پاسخ می‌دهد که اولاً اسلام نیزنظریه فرد واحد، یعنی محمد رسول‌الله است وهدف از اجماع وصول شناخت تعلیمات محمد است . ثانیاً عدهٔ علماء لایتناهی نیست واگرشناخت نظر یکی ازآنان ممکن‌باشد، شناخت نظرات سایرین نیز ممکن خواهد بود.[2]

مسأله‌ای که بیشترمورد توجه غزالی‌است، جنبهٔ‌نظری اصل اجماع است.[3] سعی وی برآنست که ثابت‌کند اجماع بالنفسه یك دلیل وحجت است که اساس آن به‌طوری‌که از قرآن ، سنت و رویه صحابه برمی‌آید، مبتنی بر این اصل است که «امت اسلامی هیچ‌گاه بر امر نادرستی اتفاق نمی‌کند».[4]

یکی از دو مشکل بزرگ اجماع عبارت است از تعیین کسانی که

۱ـ مستصفی ، یکم، ۱۷۴.

۲ـ مستصفی، یکم، ۱۷۴.

۳ـ مستصفی، یکم، ۱۷۴ـ۱۸۱.

۴ـ مستصفی، یکم، ۱۷۴ـ۱۷۵ و ۱۷۵ـ۱۷۹ و ۱۷۹ـ۱۸۱.

صلاحیت شرکت در اجماع را دارند. به نظر غزالی، به‌طور کلـی همگی اعضای امت محمد صاحب این حق هستند .[۱] حال اگر لازم شود که به‌طور قطع و یقین کسانی را که در تشکیل اجماع با حق کامل مـی‌توانند شرکت کنند و کسانی را که از حق شرکت محرومند معین ساخت ، باید گفت که تحقق چنین امری به آسانی میسر نیست و مشکل‌تر از آن ، تعمیم این حق است نسبت به کسانی که در میانه این دو گروه قرار گرفته‌اند . بـه هرحال می‌توان گفت که مجتهد صاحب فتوی یکی از «اهل‌الحل والعقد» می‌باشد و ازاین‌رو لازمهٔ تحقق اجماع، توافق این گروه از مجتهدانست.[۲] براساس قول پیغمبر مبنی برآن که امت اسلامی برضلال توافق نمی‌کند ، اطفال و سفهاء ، صلاحیت شرکت در اجماع را ندارند.[۳]

درمیان این دوگروه افرادی قرارگرفته‌اند که وضعیت شان نامعلوم است. فی‌المثل آیا مردکوچه وبازار (عامی) مـی‌تواند در تشکیل اجماع شرکت کند ؟ غزالی به‌این سوآل پاسخ مثبت و مشروطی می‌دهد و اضافه می‌کند که شرع شامل دو بخش بزرگست : بخشی که شناخت آن بـرای همگان میسر است ازقبیل، نماز، روزه ، زکاة ، حج وغیره و بخشی دیگر که مختص به‌علمای متخصص است. مردم عادی می‌توانند در اجماع آنچه مربوط به بخش اولست شرکت داشته باشند ولی به هرحال توافق علمای متخصص اهمیت ممتاز داشته واتفاق مردم عادی را به‌دنبال خواهدداشت.[۴] سخت‌گیری غزالی نسبت به‌شرکت مردم‌عادی درامراجماع قابل‌فهم‌است.

۱ـ مستصفی، یکم، ۱۸۱.
۲ـ مستصفی، یکم، ۱۸۱.
۳ـ مستصفی، یکم، ۱۸۱.
۴ـ مستصفی، یکم، ۱۸۱ـ۱۸۲.

چون نظریه‌ای که وی عرضه می کند، درشکل نهایی ، نظریهٔ نخبگانست و نه مردم عادی.

مسألهٔ شرکتْ علماء نیز زیاد روشن نیست. آیا اهل کلام، نحوئین، محدثین، مفسرین ومتخصصینی که تربیت دینی‌شان کامل نبوده وحتی‌قدرت استدلال لازم را برای کشف حقیقت ندارند ، می‌توانند در اجماع شرکت کنند ؟ بعضی معتقدندکه اجماع ، حق بنیانگذاران مذاهب است نظیر : ابوحنیفه، مالك، شافعی وسایرین. برخی دیگررا عقیده برآنست که‌شرکت دراجماع مختص فقهایی است که تخصصشان در فقه عملی است (فروعی) و اصولیین را ازاین حق‌محروم می‌سازند.[1] به‌نظرغزالی، یك عالم اصولی که‌آشنایی کمی هم ازفروع داشته باشد ، صلاحیت بیشتری در شرکت در تشکیل اجماع دارد تا یك عالم فروعی‌که ازنظریات فقهی چیزی‌نمی‌داند. پایه استدلال غزالی‌آنست‌که فروع بعد از اصول تشکیل شده‌اند و منطقاً مؤخر برآنها هستند.[2]

سوآل دیگری که پیش می‌آید آنست‌که آیا بدعت‌گذار ، حق شرکت در اجماع را دارد یا نه ؟ غزالی معتقد به شرکت اوست به شرط آن‌که تکفیر نشده باشد . در واقع حالت بدعت گذار مانند حالت عالم فاسق است و عالم فاسق حق شرکت در اجماع را دارد . چون عدالت در اجماع شرط نیست.[3]

غزالی نظرکسانی راکه قائل به محدودیت اجماع هستند وآن را فی‌المثل منحصر به‌اهالی مدینه یا ساکنان مکه ومدینه ویا اهالی بصره ویا

۱ـ مستصفی، یکم، ۱۸۲.
۲ـ مستصفی، یکم، ۱۸۲.
۳ـ مستصفی، یکم، ۱۸۳ـ۱۸۴.

کوفه می‌دانند ، یا اینکه فقط به‌اعتبار اجماع خلفای چهارگانه[1] قائلند ویا مثل داود ظاهری ، تنها اجماع صحابه[2] را معتبر می‌شناسند ، نظری سقیم می‌داند .

براساس ملاحظات فوق، غزالی اجماع را چنین تعریف می‌کند: «اجماع عبارتست از توافق‌فتاوی مجتهدین امت اسلامی در برهه‌ای اززمان، هرچند این زمان کوتاه بوده باشد . چه‌آن‌که فتوای هریک از آنان ثمرۀ اجتهاد شخصی باشد یا مستقیماً ازنصی ناشی شده باشد . این اجماع ، اجماعی است معتبر و اختلاف‌نظرهای بعدی ناقض اعتبارآن نخواهد بود. شرط منحصر به‌فرد اعتبار اجماع، انتشار علنی فتاوی است».[3]

استصحاب:[4] چهارمین منبع شرع ، عقل است . عقل استصحابی . عقلی که ازناتوانی خود درتشریع آگاه‌است وحد خودرادرتأمین هم‌آهنگی بین قواعد شرعی می‌داند.[5] دلیل اول ناتوانی عقل همین است که خود استصحاب می‌کندکه‌آدمی دردوران ماقبل‌ازنبوت تشریعی درحالت براءۀ اصلیه بسرمی‌برده است. عقل نه‌تنها نمی‌تواندمؤسس اصلی شرعی باشد ،

۱ــ مستصفی، یکم، ۱۸۷.

۲ــ مستصفی، یکم، ۱۸۹ــ۱۹۱.

۳ــ مستصفی، یکم، ۱۹۱. تردید در معتبر شناختن « اجماع سکوتی » از اینجا ناشی می‌شود. مستصفی، یکم، ۱۹۱ــ۱۹۲.

۴ــ [عین تعریف غزالی ازاستصحاب اینست:«اعلم ان‌الاحکام السمعیه‌لاتدرك بالعقل لکن‌دال‌العقل علی براءة‌الذمه عن‌الواجبات وسقوط‌الحرج عن‌الخلق فی‌الحرکات والسکنات قبل بعثة‌الرسل‌علیهم‌السلام و تأییدهم بالمعجزات وانتفاءالاحکام معلوم‌بدلیل‌العقل‌قبل‌ورود‌السمع ونحن‌علی‌استصحاب‌ذلك‌الی‌ان‌یرد‌السمع»]. مستصفی، یکم، ۲۱۸. مترجم.

۵ــ مستصفی، یکم، ۲۱۷ــ۲۲۵.

بلکه حتی حکم می کند که « قبل ازآمدن پیامبران و ارائـه معجزاتشان ، آدمیان در اعمال خود ، مکلف به هیچ‌گونه تکلیفی نبوده‌اند» . تا اینکه خداوند به‌توسط پیغمبران، برای‌آنان پیام فرستاد.[۱]

بنا به اصل استصحاب ، قاعدهٔ شرعی به اعتبار خود باقی است مگرآن‌که دلیلی بر تغییرآن موجود باشد . مثلا پیغمبر دفعات نمازهای یومیه را به پنج محدود کرده است . حال اگر می‌گوییم بار ششم اجباری نیست، این امر نه به لحاظ پیروی از سنت پیغمبر است ، بلکه ازاین نظر است که برای تغییر دادن اصل مذکور ، دلیل معتبری در دست نداریم .[۲] همین حکم در مورد اصل روزه‌رمضان واصولاً هرتکلیف دیگری که به زمان مشخص مقید شده باشد، جاری است. فی‌المثل پیغمبر روزه را فقط در ماه رمضان اجباری‌کرده ، بنابراین پس از پایان ماه مذکور ، مکلف مجدداً به‌حالت نفی اصلی تکلیف بازمی‌گردد.[۳] دیگر اینکه پیغمبر تکلیف را برای شخص قادر وتوانا مقررداشته، براساس اصل استصحاب، شخصی که درحالت عدم توانایی بوده باشد، ازانجام تکلیف، خود به خود معاف است.[۴]

یك اصل شرعی که جنبهٔ عام داشته باشد، استصحاب براعتبارآن حکم می کند مگرآن‌که شرع‌آن را تخصیص‌کرده باشد. هم‌چنین یك نص تا وقتی نسخ نشده ، به قوت واعتبار خود باقی است.[۵] یك اصل شرعی

۱ـ مستصفی، یکم، ۲۱۷ـ۲۱۸.

۲ـ مستصفی، یکم، ۲۱۸.

۳ـ مستصفی، یکم، ۲۱۸.

۴ـ مستصفی، یکم، ۲۱۸ـ۲۱۹.

۵ـ مستصفی، یکم، ۲۲۱ـ۲۲۲.

نیز به اعتبار خود باقی است، تا آن‌که اصل شرعی دیگر، آن را تغییر دهد.[1]

غزالی چنین نتیجه می‌گیرد که «تأیید عقلی این مطلب که پیش از اعزام رسل، آدمی درحالت غیرتکلیف بسرمی‌برده، مشروط به تأیید فقدان مغیر است، یعنی فقدان عاملی که حالت مذکور را تغییرداده باشد. به‌همین نحو، تأیید اعتبار قواعد شرعی که جنبهٔ عام دارند، تأیید ضمنی فقدان مخصص است. اسباب تغییر و تخصیص یا به‌وسیلهٔ علم شناخته می‌شوند و یا به‌طریق ظن. در هردوحال، قرینه‌ای وجود دارد که به وسیلهٔ آن، می‌توان دلیل شرعی را پیدا کرد.[2]

پس ازبحث دربارهٔ چهارمنبع اصلی شرع (احکام ثابته)، غزالی به مطالعهٔ شبه منابع شرع (اصول موهومه) می‌پردازد که عبارتند از شرایع قبل از اسلام ـ اقوال صحابه ـ استحسان و استصلاح.

شرایع قبل از اسلام: غزالی شرایع قبل از اسلام را ولوآن‌که به لغوآن‌ها تصریح نشده باشد، یکی از منابع شرع اسلامی نمی‌داند.[3] قبل از ورود به‌بحث اصلی، باید یك مسأله فرعی را روشن کرد. آن مسأله عبارت ازآن است که آیا محمد پیش از رسالتش، به دین پیغمبر دیگری عمل می کرده است یا نه؟ آراء دراین مورد مختلف‌اند. بعضی معتقدند که وی از هیچ یك از ادیان سابق پیروی نکرده است. بعضی دیگر را

۱ـ مستصفی، یکم، ۲۲۲ـ۲۲۳.

۲ـ مستصفی، یکم، ۲۴۴ـ۲۴۵. [عین عبارت غزالی اینست: «فدلالة العقل على النفى الاصلى مشروطة بنفى المغير كما ان دلالة العموم مشروطة بنفى المخصص و كل واحد من المخصص والمغير تارة يعلم انتفاؤه وتارة يظن وكل واحد دليل فى الشرع»]. مستصفی، ۲۴۴ـ۲۴۵. مترجم.

۳ـ مستصفی، یکم، ۲۴۵.

عقیده برآنست که وی، به‌دین نوح، ابراهیم، موسی وعیسی عمل می‌کرده است. غزالی امکان صحت این نظر را نفی نمی‌کند ولی این نکته را تذکر می‌دهد که نمی‌توان به‌یقین و با اطمینان کامل گفت که کدام‌یك ازاین‌دوحدس، صحیح است.[۱] می‌بینیم که نظرغزالی از نظر ابن‌بطه فاصله زیادی دارد. نظر ابن‌بطه آنست که « پیغمبر ما اولین پیغمبری است که خلق شده و آخرین پیغمبری است که فرستاده شده ... هرکس ادعاکندکه وی پیش از رسالتش از دین دیگری تبعیت می‌کرده است، بزرگ‌ترین دروغ را به رسول‌خدا زده است. صحبت با چنین شخصی حرام‌است و ازمصاحبت او باید اجتناب کرد».[۲]

مسأله اصلی عبارت از آنست که آیا پیغمبر بعد از رسالتش تابع یکی از ادیان پیشین بوده است یا نه؟ غزالی این امررا از نظر منطقی ممکن می‌داند. زیرا خدا می‌تواند هرشریعتی راکه بخواهد به‌بندگان‌خود عطاءکند. می‌تواند آنان را به تبعیت از شرایع سابق مکلف سازد یا به شریعت جدیدی ویا توأماً به‌یکی ازشرایع سابق و به شریعت جدید.[۳]

در این‌جا این نکته شایان یادآوری‌است که غزالی با وجود آن‌که حاضرنیست، شرایع سابق را به‌عنوان یکی از منابع شرع اسلام بشناسد، ولی برای تحکیم استدلال خود، هرکجا ضرور می‌دیده، از دین موسی و عیسی شاهدآورده وبراجماع‌آنان تکیه‌کرده است.

اقوال صحابه: دومین شبه منبع شرع، اقوالی است‌که به صحابه اسناد داده شده است.[۴] بعضی از علماء، این نوع اقوال را حجت دانسته

۱ــ مستصفی، یکم، ۲۴۶ــ۲۴۸.
۲ــ ابن بطه، ۱۱۰ــ۱۱۱.
۳ــ مستصفی، یکم، ۲۴۹.
۴ــ مستصفی، یکم، ۲۵۴ــ۲۵۵.

و پیروی از آن‌ها را تکلیف مسلمین می‌دانند. عدهٔ دیگر، آن‌ها را فقط حجتی علیه عمل به قیاس می‌شمارند. دستهٔ سوم منحصراً اقوال ابوبکر و عمر را به عنوان حجت معتبر می‌پذیرند. زیرا برطبق حدیثی از پیغمبر، مردم مکلفند که از این دو تبعیت کنند. بالاخره دسته چهارم را نظر آنست که اقوال خلفای چهارگانه (راشدین) حجت است، به شرط آن که نسبت به مسأله واحده، میان آنان اتفاق بوده باشد.[1]

غزالی جمیع نظریه‌های فوق را باطل می‌داند و در این باب گاهی از استدلالات شیعیان و معتزله استفاده می‌کند. صحابه نه مصون از خطا بوده‌اند و نه معصوم، اختلاف نظرهای عمیقی میان آنان وجود داشته است. ابوبکر و عمر هرگز نظر آن دسته از صحابه را که مغایر با نظر خود آنان بوده، مردود نشمرده‌اند و صحابه در مسائلی که در حوزهٔ اجتهاد قرار داشته، به اجتهاد و رأی شخصی خود عمل می کرده‌اند.[2] حال اگر تقلید از صحابه تکلیف شمرده نمی‌شود، آیا اصولاً این امر مجاز است؟ به این سؤال غزالی در فصل اجتهاد، چنین جواب می‌دهد: تقلید از صحابه به درجهٔ علمی مقلد بستگی دارد. عامی و مجتهد هردو می‌توانند از اقوال صحابه تبعیت کنند. ولی تبعیت مجتهد از اقوال صحابه تنها در موردی مجاز است که عالم علی‌الاصول بتواند از کس دیگری تقلید کند، بدون آن که از آن کس اقامه دلیل طلب کند.[3] در این مورد، غزالی می گوید که شافعی تغییر نظر داده است. وی در نظریهٔ سابقش معتقد بوده که عالم می‌تواند از یکی از صحابه تقلید کند، مشروط بر آن که، آن قول مشهور باشد. در نظریه بعدی‌اش، شافعی این اجازه را

۱ــ مستصفی، یکم، ۲۶۰ــ۲۷۲.
۲ــ مستصفی، یکم، ۲۶۱.
۳ــ مستصفی، یکم، ۲۶۷.

صحیح ندانسته و عالم را از تقلید صرف و نخواستن دلیل و برهان ممنوع ساخته است. غزالی طرفدار نظراخیر شافعی است.[۱] ولی دراین مورد نیز، وی درآثار خود با توجه به‌نفوذ و حیثیت صحابه، به‌خصوص اعاظم آنان، همواره به اقوال وافعال‌شان استناد جسته است.

استحسان : غزالی درباب اصل استحسان ، یعنی واگذاری مسأله به ارزیابی شخص مجتهد[۲] که آن را «حَسَن» تشخیص دهد یا «قبیح» با مسألهٔ حساسی مواجه شده است. ابوحنیفه‌آن را پذیرفته، شافعی‌آن را ردکرده ، «هرکس استحسان‌کند ، تشریع‌کرده است»[۳] ولی غزالی معتقد است که قبل از فهم مسأله، نمی‌توان حکم به بطلان آن نمود . بنابراین بدواً باید بدانیم منظور از استحسان چیست.[۴] ازسه تعریفی‌که از استحسان شده ، ما تنها تعریف اول را ذکرمی‌کنیم. چون درهمین تعریف اول است‌که به‌طور مستقیم وعمیق، مسألهٔ اعتباراستحسان به‌عنوان منبع شرع طرح شده است. تعریفی‌که خود به‌خود از استحسان به‌ذهن می‌رسد عبارت است از « قبول هر چیزی‌که عقل آن را حَسَن تشخیص می‌دهد».[۵] طبیعةً توسل به‌ملاحظات عقلی درمطالعهٔ قواعد دینی مجاز است ولی باید دانست‌که قواعد دینی‌از ملاحظات عقلی نشأت نمی‌گیرند. اساس یك اصل شرعی،کتاب ، سنت و اجماع است ونه عقل. سنت نیزباید خود براساس خبر متواتر استوارباشد. زیرا خبرواحدگرچه می‌تواند به‌مورد عمل‌گذاشته شود اما نمی‌تواند قاعدهٔ

۱ـ مستصفی، یکم، ۲۶۸.

۲ـ [ما یستحسنه‌المجتهد بعقله]. مستصفی، ۲۷۴. مترجم.

۳ـ [فقال‌الشافعی من‌استحسن فقد شرع]. مستصفی، ۲۷۴. مترجم.

۴ـ مستصفی، یکم، ۲۷۴ـ۲۸۳.

۵ـ مستصفی، یکم، ۲۷۴.

شرعی قطعی ایجاد کند.[1]

حال ممکن است طرفداران استحسان به قرآن استناد جویند که «احسن شرایع مُنزل است» و از کسانی مثال می‌آورد که کلام خدا را می‌شنوند و ازاحسن آن تبعیت می‌نمایند. اما قبول این‌امر، نمی‌تواند دلیل بر قبول اعتبار استحسان برای تأسیس مقررات شرعی قرار گیرد. بعد غزالی چنین می‌افزاید که: «مابنا براصل‌استحسان، استحسان را رد می‌کنیم زیرامعتقدیم شریعت دیگری وجود ندارد سوای شریعتی که خدا به توسط پیغمبرش تأسیس نموده‌و پیغمبر بامعجزاتش،حقانیت آنرا اثبات کرده‌است».[2] از این‌گذشته « اگر استحسان بتواند اصل شرعی ایجاد کند، دراین‌صورت باید استحسان عامی، طفل وسفیه را نیز معتبر شناخت. چون استحسان در قرآن به‌معنای عام ومطلق استعمال شده است. حال اگر عمل به‌آن را به علماء تخصیص می‌دهیم، خود دلیل برآنست که به‌طور ضمنی به علم عالم و ارزیابی وی بر اساس دلایل شرعی، اعتبار داده‌ایم».[3] طرفداران اصل استحسان، برای اثبات ادعاشان به این حدیث نیز استناد می‌کنند که هر امری را مسلمین، حَسَن تشخیص دهند،آن امر درنزد خدا نیز حَسَن است. اول‌آن‌که، حدیث مذکور، حدیثی است منفرد وحدیث منفرد موجد اصل شرعی نمی‌تواند باشد. دیگرآن‌که اگر منظور از «مسلمین» مجموعه آنان باشد، فکر درست است. زیرا درچنین حالتی توافق امت ایجاد شده است. ولی اگر منظور، بعضی ازمسلمین باشد، در این‌صورت باز به مسأله قبول استحسان مرد عامی برگشته‌ایم.

صحابه نیز دراین امرمتفقند که نمی‌توان یك اصل شرعی را بدون

۱- مستصفی، یکم، ۲۷۵.
۲- مستصفی، یکم، ۲۷۷.
۳- مستصفی، یکم، ۲۷۷.

دلیل وحجت پذیرفت و به‌رغم اختلافاتی که بر اثر حوادث در بین آنسان پدیدار شده، همگی به ظاهر نص اعتبار می‌گذاشتند. نکته‌آخر اینکه مُعاذ وقتی روانه یمن شد، درجواب پیغمبر گفت که به‌قرآن، به‌سنت ودرصورت غیبت این‌دو، به اجتهاد خود عمل خواهد نمود و کوچك‌ترین اشاره‌ای به استحسان نکرد.[۱]

استصلاح: استصلاح، «توجه به مصلحت»، آخرین «شبه منبع» شرع است. همان‌طورکه خواهیم دید، غزالی در عین‌حال‌که استصلاح را به‌عنوان‌منبع قبول نمی‌پذیرد ولی درمحدودهٔ شرع قائل به‌اعتبار آن است. مصلحت ازنظر شرع دارای سه جنبه زیر است:[۲]

۱ـ مصلحت ممکن است مستقیماً براساس شرع مُنزل استوار شده باشد. در این صورت حکم حجت را دارد و می‌تواند موضوع قیاس قرارگیرد وعلت تأسیس‌آن فائده‌ای‌است‌که در برداشته است.[۳] در این‌باب می‌توان حرمت شراب و هرگونه نوشیدنی و خوردنی راکه مستی ایجاد کند مثال‌آورد. خمر به‌این علت حرام اعلام شده‌که زائل کننده عقل است و داشتن عقل یکی از شروط مسؤولیت کامل (تکلیف) انسانست. بنابراین حرمت شرعی خمر یك‌دلیل محسوب می‌شودکه آن‌را می‌توان به‌موارد مشابه تعمیم داد.[۴]

۲ـ درعوض، اشکال دیگری ازمصلحت وجود داردکه شرع آن‌ها

۱ـ مستصفی، یکم، ۲۷۷-۲۷۹.

۲ـ مستصفی، یکم، ۲۸۴-۳۱۵.

۳ـ مستصفی، یکم، ۲۸۴.

۴ـ مستصفی، یکم، ۲۸۵.

را نفی کرده‌است. مثلاً بعضی ازعلماء معتقدند که کفاره سلطانی که درماه‌رمضان ممنوعیت‌های جنسی‌را رعایت نکند،منحصراً گرفتن دوماه روزه پی‌درپی است. زیراآزادکردن یك برده از لحاظ سهولتی که برای سلطان دارد ، تنبیه محسوب نمی‌شود . ازاین‌رو، مصلحت ایجاد می کند که کفاره او را گـرفتن دوماه روزه قرارداد.[1]

غزالی سخت مخالف چنین تفسیری است. زیرا به‌نام مصلحت علیه نص قرآن عمل شده است و اگر باب چنین زیاده روی ها گشاده شود، براثرمقتضیات نظام جزائی تغییر پیدا خواهدکرد. هم چنین این‌کار موجب بی‌اعتمادی سلاطین نسبت بـه فتاوی علمای شرع خواهد شد . چون بـا این‌گونه اعمال ، اینان در فتاویشان، اعمال نظرشخصی کرده‌اند.[2]

۳ـ شکل دیگری ازمصلحت است که شرع به‌سکوت برگزارکرده است و درمورد نفی یا قبولشان نص صریحی وجـود ندارد . نسبت به‌این‌دسته‌ازمصالح‌است که استصلاح موردپیدا می کند. برای تعریف «مصلحت» نمی‌توان منحصراً به عقل ویـا تجربه استناد نمود، بلکه تعریف مصلحت عبارت است ازحفظ هدف های شرع درمورد انسان. وچون هدف شرع، حفظ پنج‌ارزش اساسی یعنی دین ، جان ، عقل، خانواده ومال است ، بنابراین تعریف مصلحت عبارت است از هرچیزی که بـه انسان امکان دهد که جلب منفعت و دفع ضرر کند.[3]

۱ـ مستصفی، یکم، ۲۸۵.
۲ـ مستصفی، یکم، ۲۸۵-۲۸۶.
۳ـ مستصفی، یکم، ۲۸۷.

درامر مصلحت با توجه به هدف هایی که ذکر شد ، باید سلسله مراتب ارزش های اشیاء را درنظر گرفت . زیرا میان اشیاء مطلقاً ضروری و اشیائی که ضرورت مطلقه ندارند ولی مورد حاجت هستند و اشیائی که جنبه تزیینی دارند ، تفاوتی موجود است. بنابراین توسل به استصلاح در زمینهٔ اشیاء دسته اول بیشترقابل توجیهاست تا اشیاء دسته دوم وهمین رابطه بین‌اشیاء دسته دوم ودسته سوم حاکم است.

اصل استصلاح هم درحقوق خصوصی معتبراست و هم درحقوق عمومی. باوجود این، غزالی بیشتر ازحقوق عمومی مثال می‌آورد.[۱] مثلاً این‌چنین است که شرع مجازات‌کافری راکه مؤمنان را به‌ضلالت بخواند ، اعدام تعیین نموده و بدعتگذاری راکه مردم را به قبول بدعت های خود دعوت‌کند، قابل مجازات دانسته است. هدف مقررات شرعی مذکور که براساس مصلحت عامهٔ برقرارشده‌اند ، دفاع از دین است.[۲]

هم‌چنین برای حفظ نفوس است‌که شرع، قصاص را مقرر داشته، برای حفظ سلامت عقل است که شاربین خمر را قابل مجازات دانسته ، برای حفظ نسل است که برای زنا، مجازات شدید قائل شده و بالاخره برای حفظ مال است‌که برای غاصب و سارق مجازات تعیین‌کرده است .[۳] قواعد شرعی مشابهی درتمام ادیان بزرگ وجوددارد. سه دین بزرگ یگانه پرست ،کفر و سرقت و شرب خمر را به لحاظ مضاری که در بر دارند ، ممنوع ساخته‌اند. ولی ازآنجاکه مصلحت باید درمقررات شرعی وقواعد

۱ــ مستصفی، یکم، ۲۸۷.

۲ــ مستصفی، یکم، ۲۸۸.

۳ــ مستصفی، یکم، ۲۸۸.

تکمیلی موردتوجه قرارگیرد ومراعات شود، ازاین لحاظ ممکن‌است میان شرائع مختلف ، اختلافاتی وجود داشته باشد. اما به هرحال ، تمامی آنها هدف یگانه دارند ومنظورشان دفاع ازجان، عقل، خانواده ومال است.[1]

در مورد اشیاء و اموری که ضرورت مطلقه نداشته بلکه فقط مورد نیاز وحاجت‌هستند، رعایت‌وتوجه به‌مصلحت حائز اهمیت بسیاراست مثلاً ولی موظف‌است که مولی علیه یامولی علیها را همسردهداما مراقبت درتربیت وتوجه به‌زندگانی مادی آنان، تکلیف خطیرتر و مهمتری است.[2] بنابراین‌حاجات‌برحسب درجهٔ ضرورتشان طبقه بندی‌شده‌اند وقواعدشرعی فقط درتکمیل آن‌ها دخالت دارند. ازاینرو، تکلیف ولی درشوهردادن‌مولی علیها به‌این صورت تکمیل میشودکه وی باید همسری انتخاب کندکه مطابق شأن دختر باشد ومهریه‌ای بخواهدکه مناسب با وضعیت اجتماعی‌او باشد.[3]

حال اموروا‌شیاء دیگری هستندکه علماء در مورد درجهٔ ضرورت ومورد احتیاج بودنشان اختلاف نظر دارند. مثالهای زیر، مسأله را روشن می‌کند : اینکه شهادت برده را معتبرنمی‌شناسند، درحالیکه اورا برای نقل روایت صالح می‌دانند ، این امر برسبیل یك نوع احتیاط است. در عوض محروم‌کردن برده ازنیل به‌مقامات دولتی به‌لحاظ ملاحظات سیاسی‌است.[4]

مثال دوم اینست‌که‌آیا می‌توان به لحاظ مصلحت وگرفتن‌اعتراف متهم به‌سرقت را مورد ضرب وشتم قراردادیانه؟ مالك معتقد به ایرادضرب است ولی غزالی مخالف آن است . زیرا مصلحتی که ایراد ضرب را در

۱ـ مستصفی ، یکم، ۲۸۸ ـ۲۸۹

۲ـ مستصفی، یکم، ۲۸۹.

۳ـ مستصفی، یکم، ۲۹۰.

۴ـ مستصفی، یکم، ۲۹۱.

مثال اخیر توجیه مـی کند، عبارت است از تسریـع در گردش کار. به‌عبارت دیگر، ایراد ضرب به منظور وصـول فوری‌تر به نتیجه، یعنی به واداشتن متهم به اعتراف صورت می‌گیرد. ولی باید دانست کـه در برابر مصلحت مذکور، مصلحت بزرگتری قرار دارد و آن احترام به شخصیت انسانی و ممنوعیت مجازات بی‌گناه است.[1]

مثال دیگر مربوط به طریقه خداپرست کردن زندیق است. حدیث معتبری از پیغمبر در دست است که طبق آن باید با مشرکان تاآن‌جا جنگید که به‌وحدانیت خدا ایمان‌آورند. حال امام مالك به‌خاطر توجه به‌مصلحت، معتقد به قتل زندیق است. زیرا اصل مصلحت بر نص حدیث مقدم‌است.[2] دراین باب، غزالی قضاوت مطلقی نمی‌کند. بلکه‌دراجرای حکم،شرایط، مقتضیات وشخصیت زنـدیق را مورد توجه قرار می‌دهد، بی‌آن‌که اصل اعدام‌زندیق‌را رد کند. (مسأله زندقه با مسأله یهودیان ومسیحیان‌فرق‌دارد)، یهودیـان و مسیحیـان بلافاصلـه پس از اسلام آوردن از حـمایت شرع برخوردارند ومی‌دانندکه‌با مسلمان شدن ازآئین سابق خوددست شسته‌اند. وحال آن‌که زندقه از عقیده سابق خویش دست برنمی‌دارند، بلکه آن را کتمان می‌کنند. غزالی چنین نتیجه می‌گیردکه گرچه اعدام زندیق را در اصل می‌توان پذیرفت، ولی برای توجیه‌آن، نمی‌توان دراین‌جا استصلاح را به عنوان منبـع مستقل شرع بکاربرد بلکه استصلاح در این مورد، یك قاعده کلی را تخصیص کرده است.[3]

همین‌امر درمورد قتل طاغی، بدعتگذار و رافضی صدق می‌کند. بعضی

۱ــ مستصفی، یکم،۲۹۷ــ۲۹۸

۲ــ مستصفی، یکم، ۲۹۸.

۳ــ مستصفی، یکم، ۲۹۹.

ازعلماء منجمله امام مالك، بنابر اصل مصلحت ، قتل هرکسی راکه علناً مردم را به بدعت و طغیان بخواند و تخـم نفاق وفساد دردنیا بیفکند جائز دانسته‌اند.[۱] اما غزالی با احترامی که همیشه برای حیات انسانی قائل است، مجازات قتل را فقط برای کسی که مرتکب قتل دیگری شده باشد، صحیح می‌دانـد و می‌گوید اگر آشوب‌گـران مذکور موجب قتلـی نشده باشند ، مجازات آنان حبس مؤبد است. حال ممکن است گفتـه شود که در دوران آشوب و تزلزل يك شورشی ویا يك رافضـی به طورابد درزندان باقـی نخواهد ماند. درجواب بایدگفت که این دلیل موجب پذیرش مجازات اعدام برای آنان نمی‌شود . زیرا چنین تصمیمی منحصراً براساس ارزیابی‌هـای ذهنی (وهم) اتخاذ شده وشرع نمی‌تواند وهم را اساس قضاوت قراردهد . در پایان غزالی این نتیجه را می‌گیرد که نمی‌توان به‌نام مصلحت موهوم که براساس هیچ حجت شرعی استوار نیست،کسی را به اعدام محکوم کرد.[۲]

اگرغزالی دراین باب سختگیراست، درعوض نسبت به مسأله اخذ مالیات‌های اضافی وتوجیه آن ازطریق استصلاح ، نظر معتدل‌تری دارد .[۳] جواب غـزالی به این مسأله در خط کلی واقـع بینی سیاسی او قرارگرفته است. وی معتقد است که درزمان صلح وحالت عادی که خود ازمنابع لازم برخوردار نیست ، اخذ مالیات اضافی مورد ندارد. اما درصورتی که خود درجنـگ باکفار یا شورشیان دچـارمضیقه وکمبود شوند درچنین حالتی ، امام مجاز است که مالیات‌های اضافی اخذ کند. مشروط بر آن که این مالیات‌ها ازکسانی گرفته شود که مثل مؤدیان مالیات ارضی (خراج) استطاعت پرداخت

۱ـ مستصفی ، یکم ، ۲۹۹ـ۳۰۰ .
۲ـ مستصفی ، یکم، ۳۰۰ .
۳ـ مستصفی، یکم، ۳۰۳.

آن‌ها را دارند. چون بنا به دستورشرع و بنابر مصلحت ومنافع ، بین دو ضرر باید ضرری را انتخاب کرد که درجهٔ زیانش کمتر است . همچنان که ولی صغیر مجاز است که بر روی زمین متعلق به‌او قنات حفر کند یا حق الزحمه طبیب‌را بپردازد ودارو خریداری کند ومبالغ‌لازم‌را ازاموال صغیر بردارد.[۱] درمورد جنگ واخذ مالیات نیز باید بین دوضرر، ضرر کمتر را انتخاب نمود .

مسأله مشابه دیگر، مسأله مجازات شارب خمراست که جزو صلاحیت‌های جزائی رئیس دولت محسوب میشود. این مجازات درحیات پیغمبر چهل ضربه شلاق بوده و سپس صحابه بر اساس قیاس با مجازات قاذف،آن‌را به هشتاد ضربه‌افزایش داده‌اند . غزالی تصمیم صحابه را تأیید نموده وآن را استصلاحی می‌داند که مطابق با نص و روح شرع است . با وجود این، باید توجه داشت که وی دربخشی ازمستصفی، مجازات مذکور را جزو مجازات‌های شرعی(حدود) نمی‌شمارد، بلکه‌آن را جزو تعزیرات می‌داند.[۲]

چهل‌ضربه‌شلاق که درحیات پیغمبرمجازات‌شارب خمر تعیین‌شده، جنبه قطعی ندارد بلکه جنبه اشارتی دارد. زیرا عصرپیغمبر شارب خمر را حتی‌باکفش یا جامه می‌زدند وطریق اجرای مجازات وتعداد ضربات قطعیت پیدا نکرده بود. بنابراین جانشینان پیغمبر درافزایش ضربات از حدود صلاحیت خود در باب تعزیرات ، پا فراتر نهاده‌اند ومی‌دانیم که تعزیرات به تشخیص امام واگذارشده است .

۱ــ مستصفی، یکم، ۳۰۳.

۲ــ به گمان‌درباب این‌مسأله غزالی دچارتردید شده است. درکتاب واجز (دوم،۱۰۴ــ۱۸۳) مجازات شارب خمررا جزو حدود می‌داند وحال آن‌که دراین‌جا آن‌را از تعزیرات می‌شمارد .

بعلاوه ، صحابه افزایش مجازات مذکور را با قیاس با مجازات قاذف انجام داده‌اند و دراین‌مورد نیز از رویه پیغمبر تبعیت کرده‌اند . زیرا بنابراصلی کـه پیغمبر مقرر داشته ، اندازه تعزیرات نباید از اندازهٔ حدود تجاوز کند . [۱]

ازمثال‌های‌مشروح درفوق‌که بیشتر ازحقوق‌عمومی اتخاذ شده‌اند، غزالی چنین نتیجه می‌گیردکه استصلاح را نمی‌توان پس ازقرآن ، سنت، اجماع و عقل استصحابـی پنجمین منبع شرع دانست چون شرع از مصلحت سرچشمه نمی‌گیرد بلکه شرع است‌که مصلحت‌را ایجاد می‌کند وانسان با تفکر وتعمق نسبت بـه اصول شرع می‌تواند نفـع خاص خود را بهتر بشناسد. در این معنی، مصلحت جزو لایتجزای شرع محسوب است و ازاین جهت ، غزالی آن را درتعریف قیـاس وعمل به آن ، مورد استفـاده فراوان قرارداده است .

تفسیر اقوال پیغمبر : روشن شدکه مجتهد دربرابر چهارمنبع اصلی شرع قراردارد . قواعد شرعی ناشی ازمنابع چهارگانه بستگی به انتخاب و اختیارمجتهد ندارند . این منابع مستقل بوده‌وخارج‌ازحوزهٔ صلاحیتش قرارگرفته‌اند . [۲] بنابراین ، صلاحیت مجتهد فقط منحصر به آنست که با تعمق شخصی (اجتهاد) وبا تکیه بر دلائل شرعی از منبع مذکور ، قواعد فقهی را استخراج نماید . اولین حجت شرعی، مجموعهٔ اقوال پیغمبراست اعم از آیات قرانی که وی مأمور ابلاغ آن‌ها بوده و احادیث‌کـه آیات مذکور را تشریح وتبیین نموده‌اند .[۳] فهم شرع عبارت است از درك کامل آنچه گـوینده خطاب خواسته است بگوید.[۴] پیامبران وفرشتگان بـدون

۱ــ مستصفی ، یکم، ۳۰۶ .

۲ــ مستصفی ، یکم ، ۳۱۶.

۳ــ مستصفی ، یکم، ۳۱۶.

۴ــ مستصفی ، یکم، ۳۳۷ .

واسطه ، قادر به استماع کلام خدا هستند. خداوند کلام خود را به صورت اصوات خلق نمی‌کند بلکه شناسایی ومعرفت لازم را در دل پیغمبر یا فرشته می‌نهد .[۱] پیغمبر و کسی که مقرب به خداست می‌توانند خطاب فرشته را بشنوند . دراین حال ممکن است خطاب مذکور حاوی اصوات و حروف باشد . درمورد اخیر «آنچه را پیغمبرمی‌شنود ازجانب فرشته است و کلام مستقیم خدا نیست» ولی «همان‌طور که وقتی کسی شعری ازمتنبی می‌خواند می‌گوییم شعر متنبی را شنیده‌ایم درصورت فوق نیز پیغمبری که مورد خطاب فرشته واقع شده ، کلام خدا را شنیده است .[۲]

یك امت نیز می‌تواند خطاب پیغمبر خود را استماع کند . در این صورت مثل صورت قبل « برای فهم خطاب مذکور ، دانستن زبانی که پیغمبرخطاب خود را به وسیلهٔ آن بیان‌کرده ضروری است».[۳]

اگربرای خطاب فقط یك معنی متصورباشد ، نص است که برای فهم آن دانستن زبان کفایت می‌کند .[۴] ولی درغالب مواردبرای فهم‌خطاب دانستن زبان‌کافی نیست ، بلکه شناخت صرف ونحو به سبك ادبی و منطق نیز لازم است ومیزان این شناسایی‌ها برحسب نوع خطاب تغییرمی‌کند.

یك نص ، وقتی نص ظاهراست که دارای دویا چند معنی باشد که یکی‌ازآن معانی به‌طورآشکار برمعانی دیگر رجحان داشته‌باشد .[۵] یك‌نص وقتی مجمل است که دارای تفسیرهای متفاوت باشد وانتخاب یکی‌ازآن‌ها

۱ــ مستصفی ، یکم، ۳۳۷.

۲ــ مستصفی ، یکم، ۳۳۸ .

۳ــ مستصفی، یکم، ۳۳۹ .

۴ــ مستصفی ، یکم، ۳۳۹.

۵ــ مستصفی، یکم ، ۳۸۴ــ۴۱۰ .

مستلزم توضیحات تکمیلی باشد . یك خطاب ممکن است دو معنی داشته باشد: یکی معنای خاص به‌خود ودیگری معنـای مجازی .[۱] خطاب ممکن است یك خبر باشد ویا چیزی را امر یا نهی‌کند .[۲] خطاب می‌تواند عام باشد یا خاص .[۳]

با توجه به این مشکلات‌است‌که برای فهم خطاب درغالب‌موارد، توسل به قراین ضروری است . ممکن است قراین را درنصوص دیگر یـا درمقتضیات‌زمانی ومکانی یافت واشکال‌آن لایتناهی است.[۴] ازاین‌نظرگاهی لازم است‌که نص را ازلحاظ تاریخی توجیه نمود . وغزالی ازتوسل به‌این روش بازنمانده است. گـاهی نص، حاوی یك دلیل ونشانـه‌است‌که خود سبب ایضاح تفسیر می‌شود . حال ممکن است این دلیل ونشانه رابه وسیله قیاس یا درنص دیگری پیداکرد .[۵]

براساس ملاحظات بالا ، مـی‌توان‌گفت‌که تفسیر دارای سه قالب بزرگ‌است : بیان ، تأویل وفحوی .

بیان عبارت است ازتعیین محتوای یك نص مجمل وتبدیل آن به نص‌کم وبیش مشخص ومفصل .[۶]

ازآن‌جاکه نظرشخصی دربیان تأثیربسیاردارد ، ممکن است میان متکلمان اختلاف نظرهای عمیقی ایجاد شود . از طرف دیگر چون بیان ،

۱ـ مستصفی ، یکم، ۳۴۱.

۲ـ مستصفی ، یکم ، ۴۱۱.

۳ـ مستصفی ، دوم، ۳۲.

۴ـ مستصفی، یکم، ۳۴۰.

۵ـ مستصفی ، یکم، ۳۸۷ .

۶ـ مستصفی ، یکم، ۳۴۵ـ۳۸۳ .

شیوهٔ ذهنی‌تفسیراست، بدین سبب درغالب موارد فقط به ظن‌منتهی می‌شود و نه به یقین.[۱]

بیان درهمهٔ موارد به نتیجهٔ قطعی وفوری منتهی نمی‌شود. بلکه بر حسب احتیاجات ، به تدریج می‌توان به‌کشف و توسعهٔ آن نایل آمد.[۲] به عبارت دیگر، به موازات افزایش احتیاج به شناخت محتوای واقعی نص، فرد یا جامعه شناخت خود را نسبت به شرع عمق وتوسعه می‌دهد.[۳]

تأویل عبارت است از استخراج معنایی از یك نص ظاهر، سوای معنایی‌که ظاهراً به نظر می‌رسد.[۴] موضوع تأویل ممکن است تخفیف برد کلی و عام یك نص باشد وهم تخصیص آن به موارد واشخاص مشخص . مشروط برآن‌که این امربا ملاحظات عقلی وشرعی مغایرتی نداشته‌باشد.[۵] هم چنین تأویل ممکن است تـوجه به معنای خاص‌نص نباشد، بلکه معنای استعاری، اشارتی وعلامتی آن منظورنظرباشد .[۶] در این مورد غزالی‌قائل به حدودی است به این قرارکه هرکلمه‌ای‌که درمعنای استعاری به‌کار رفته باشد، دارای معنای خاص نیز هست. ولی به عکس هرکلمه‌ای‌کـه حاوی معنای خاص باشد، ضرورةً معنای استعاری ندارد[عموم وخصوص مطلق] و معنای استعاری به آن دادن ، تصنعی خواهد بود . حال ممکن است یك نص هم دارای معنای خاص باشد وهم معنای استعاری. ولی قاعده‌کلی

۱ــ مستصفی ، یکم، ۳۶۵ــ۳۶۶.

۲ــ مستصفی ، یکم، ۳۶۸ــ۳۸۰ .

۳ــ مستصفی ، یکم، ۳۸۱ــ۳۸۲ .

۴ــ مستصفی، یکم، ۳۸۴ــ۴۱۰.

۵ــ مستصفی ، یکم، ۳۸۶ــ۴۰۲.

۶ــ مستصفی ، یکم، ۳۸۷ .

اینست که تا وقتی دلیلی برای توسل به معنای استعاری در دست نباشد، معنای خاص آن عمل شود.[۱]

فحوی، شیوهٔ دیگری‌است که برای فهم‌اقوال پیغمبر به‌کارمی‌رود. فحوی‌عبارت‌است ازتوجه به محتوای‌قول‌پیغمبر ونه به‌شکل‌آن. حال‌ممکن است‌فحوای کلام ازیك ضرورت‌منطقی (اقتضاء) به‌دست‌آید یاازیك‌اشاره ویا این‌که ازتعلیل.[۲] هم چنین می‌توان دامنهٔ مقررات شرعی را به موردی گسترش دادکه بـه نظرچنین می‌آیدکه درنص پیش بینی نشده است امـا دلایل وجود آن قوی‌ترازدلایل وجود موردی‌است‌که درنص پیش‌بینی‌شده است.[۳] در مقابل رویـه تعمیم، برهان خلف وجـود دارد. برهان خلف، خواست شارع را در مورد خاصی مأخذ قرارداده وبراساس آن خواست مخالف شارع را درتمام موارد مشابه، استخراج می‌کند. عـده‌کثیری از متکلمان بزرگ نظیرابوبکر باقلانی‌کـه هم مکتب غزالی هستند، جانبدار شیوهٔ اخیرند. ولی غزالی آن را مطرود می‌داند.[۴]

تفسیر افعال پیغمبر: تفسیرافعال پیغمبـر تابع تفسیر اقـوال پیغمبر است. چهاروجه متصور است:[۵]

۱ــ وقتی‌کـه پیغمبر اعمالی انجام داده و بـا قول خویش تأکید کرده‌کـه آن اعمال، مـؤسس قواعد شرعی هستند، در این

۱ــ مستصفی، یکم، ۳۴۴، ایضاً، اقتصاد، ۹۵.

۲ــ مستصفی، دوم، ۱۸۶ــ۲۲۷.

۳ــ مستصفی، دوم، ۱۹۱.

۴ــ مستصفی، دوم، ۱۹۱.

۵ــ مستصفی، دوم، ۲۱۴.

صورت ، دراین جا یک دلیل جود دارد که براساس آن، فعل پیغمبر برای امت ایجاد تکلیف می کند. مثلاً پیغمبر گفته‌است: «نماز را به‌گونه‌ای بخوانید که من می‌خوانم» یا «مراسم حج را مثل من انجام دهید» . درهر مورد، مسلمین مکلفند که به شیوهٔ پیغمبر عمل کنند و تکلیف از تقارب افعال واقوال پیغمبر نتیجه می‌شود.[1]

۲ـ در واقع آنچه ایجاد تکلیف می کند، اقوالی نیستند که پیغمبر توأم با اعمال خود بیان کرده ، بلکه موجد تکلیف، قرینه‌ای است که نشان می‌دهد پیغمبر با عمل خویش قصد ایجاد قاعده و اصلی داشته که نفس این قاعده یا اصل از وحی نشأت می‌گرفته است. زیرا وحی است که مؤسس اصل شرعی است. فی‌المثل این که پیغمبر دستور داده که دست سارق را ببرند، دستور مذکور مجازات شرعی را درمورد سرقت تعیین کرده است.[2]

۳ـ اعمالی که پیغمبر به تخصیص آن به شخص خود تصریح کرده است، اعمالی هستند مخصوص به خود او و به غیر شمول ندارند.[3]

۴ـ اعمالی راکه پیغمبر انجام داده ، بدون آن که درمورد آن‌ها تصریح شفاهی کرده باشد ، به تنهایی نه ممنوعیت ایجاد می کنند، نه حلیت ، نه تأکید و نه تکلیف . اعمال مذکور در صورتی موجد اصل شرعی هستند که دلایل وقراین دیگری

۱ـ مستصفی، دوم، ۲۱۴.

۲ـ مستصفی ، دوم، ۲۱۴.

۳ـ مستصفی ، دوم، ۲۱۴ .

این امررا اثبات کنند.[۱]

دراین صفحات از مستصفی که غزالی بیشتر پذیرش اقوال پیغمبر را شرط استقرارشرع می‌شمارد تا تقلید ازاورا، وی بـه طرفداران مکتب ظاهری شباهت پیدا می کند. این غزالی با غزالی مؤلف احیاء فرق دارد. توصیهٔ دائمی غزالی آنست کـه مؤمنان تا آن جا که خود را برای تبعیت ازتقوی وعمل پیغمبرمستعد می‌بینند، اورا برای خویشتن سرمشق بگیرند.

قیاس: [۲] قیاس‌عبارت از«کشف علت یك اصل شرعی یا یك‌قاعده فقهی‌مشخص وتعمیم آن به تمام مواردی‌که درآن علت مشترکند».[۳] عمل به‌قیاس که ازطرف مکاتب‌ظاهری، امامی‌وعدهٔ کثیری ازمعتزله واهل‌حدیث مطرود شناخته شده، در مکتب غـزالی جایگاه چشم گیری دارد. به نظر غزالی، علت کـه اساس نظریه قیاس است، به معنای معمـولی کلمه نیست. چون فقط خداست که علت واقعی امور واشیاء است. علت درمبحث امور شرعی، مناط یك اصل شرعی است. به عبارت دیگر، علت در این معنی چیزی است که شرع به اصل موضوع اضافه می کند، پیوند می‌دهد و آن را مهروعلامت آن اصل قرار می‌دهد.

۱ــ مستصفی، دوم، ۲۱۴ــ۲۲۱.

۲ــ [عین تعریف غزالی ازحد قیاس چنین است: «وحده أنه حمل‌معلوم علی معلوم فی اثبات حکم لهما أونفیه عنهما بأمر جامع بینهما فی‌اثبات حکم اوصفة اونفیهما عنهما ثم ان‌کان‌الجامع موجباً للاجتماع علی الحکم‌کان قیاساً صحیحاً والاکان فاسداً واسم‌القیاس یشتمل علی‌الصحیح والفاسد فی‌اللغة ولابدفی کل‌قیاس‌من فرع‌واصل وعلة و حکم و لیس من شرط الفرع والاصل‌کونهما موجودین بل ربمایستدل بالنفی علی‌النفی]. مستصفی، دوم، ۲۲۸. مترجم.

۳ــ مستصفی، دوم، ۲۲۸ــ۲۳۲.

علت ممکن است ایجادی باشد یا ارتباطی.[1]

علت ایجادی (تأثیری)، علتی است که بالنفسه چیزی ایجاد نمی‌کند، ولی همواره به‌دنبال وقوعش، نتیجه واحدی بود می‌شود.

علت ارتباطی (مناسبتی)، علتی است که با غایت وحکمت عملی و به طور کلی با مصلحت عینی یك اصل شرعی که مورد قیاس واقع‌شده، مطابقت می‌کند.[2]

طرقی که برای تعیین علت انتخاب می‌شوند، باید الزاماً طرق شرعی باشند. عقل نمی‌تواند سبب ایجاد کند، نقش اساسی عقل عبارت است ازاطمینان یافتن ازاینکه علت موجود دراصل، درفرع نیز موجود است.[3] بنابراین، قیاس که هدفش پیوند دادن امری است که شرع دربارهٔ آن مسکوت مانده به امری که شرع دربارهٔ آن مسکوت نمانده، می‌تواند مانند سایر طرق استدلالی به یقین و یا به ظن منتهی شود.

علت، ممکن است به‌شکلی ازاشکال درنص مشهود باشد. مثلاً در این حدیث که می‌گوید «زمین متعلق به‌کسی است که آن را احیاء کرده است»، احیاء زمین، علت مالکیت است ویا درحدیث دیگر مبنی بر آن‌که «هرکس دین خود را تغییر داد، بکشیدش»، تغییر دین مسلمان، علت قتل اوست.[5] علت ممکن‌است به این اندازه روشن نباشد وبه‌صورت‌ایماء

۱ـ مستصفی، دوم، ۲۷۹.

۲ـ مستصفی، دوم، ۲۹۷ـ۳۱۲.

۳ـ مستصفی، دوم، ۲۸۰.

۴ـ مستصفی، دوم، ۲۸۱.

۵ـ مستصفی، دوم، ۲۸۸ـ۲۹۰.

واشاره بیان شده باشد. در موارد دیگر، اجماع می‌تواند تعیین علت کند. مثلاً، دروراثت، برادراصلی بربرادرناتنی مقدم است. حال براساس قیاس، برادر اصلی در امر ولایت صغار نیز بربرادر ناتنی اقدمیت دارد. همچنین براساس قیاس با قراردادهای معاملاتی است که جهل برمقدار مهریه، سبب بطلان عقد نکاح شناخته می‌شود.[1]

با تحقیق و استنباط نیز مـی‌توان به تشخیص علت موفق شد. در این مورد، باید علل مختلفه ممکن‌را بررسی کرد وعلتی راکه با ملاحظات شرع بهتر مطابقت می‌کند، انتخاب نمود.[2]

قیاس درشکل تکمیل یافته‌اش برعلت متکی است وقیاسی که بر علت ایجادی استوار بـاشد، معتبرتر ازاشکال دیگرقیاس است. ولی بایـد گفت که تمام اشکال قیاس براصل تشابه پایه گرفته‌اند. زیرا «اصل ثانوی به‌گونه‌ای‌به اصل اولی پیوند شده‌که‌آن را به‌اصل اخیرشبیه ساخته‌است».[3] بنابراین قیاس می‌تواند براصل‌تشابه قرارگیرد، بی‌آن‌که تشابه مذکورعلت ایجادی یا ارتباطی باشد. ازاین‌رو، قیاس مبتنی برتشابـه (قیاس شبه) را نمی‌توان بـی اعتبار دانست. دراین نوع استدلال، دریـافت علت شبه از دسترس عالم‌کلامی خارج است.

غزالی تـوضیح می‌دهد که «ما معتقدیم که خدا وقتی یـك اصل شرعی را مقرر می‌دارد، سرّی در آن نهفته است. آن سرّ مصلحتی است که اصل مذکور در بردارد. حال ممکن است علی‌رغم قراینی‌که از قیاس می‌توانیم بدست‌آوریـم، نتوانیم علت واقعـی‌آن مُصلحت را بشناسیم».

۱ــ مستصفی، دوم، ۲۹۳.

۲ــ مستصفی، دوم، ۲۹۵.

۳ــ مستصفی، دوم، ۳۱۰.

سپس چنین می‌افزاید که « موارد قیاس شبه متعدد است . غـالب قیاس‌های فقهاء قیاس شبه است .[۱] در حقیقت ، باید اذعان کرد که تعیین علل ایجادی یك امر، براساس نصوص یا اجماع ویا مصلحت ، کارآسانی نیست» .[۲]

نتیجه آن‌که ، درك غایت شرع (امر) خدا مانند درك غایت هستی ازفهم خوش فکرترین انسان‌ها خارج است ونتایج اجتهاد مجتهد درتعمیق ودریافت شرع ، مانند تـلاش عالم فیزیك دردرك عالم ، همواره محـدود خواهد ماند .

شرایط اجتهاد:[۳] شرایـط اجتهاد ، عـلاوه برداشتن اسلام ، داشتن علم و استطاعت بر اجتهاد است.[۴] باوجود آن‌که ، فتاوی مجتهد غیرعادل نمی‌تواند مورد قبول واقع شود، عدالت دراجتهاد شرط نیست ومـجتهدی که شهادتش غیرقابل قبول است ، باوجود این می‌تواند دراجتهادبه خوبی بـه حقیقت برسد.[۵] مجتهد باید قبل ازهـرچیز، منابع چهارگانـه شرع را بشناسد . ولی ازنـظر عملی اجرای اجتهاد ، شناسایی‌کامـل منابع مذکور ضرورنیست .

قرآن، اساس وپایه است. ولی شناخت تمامی آن اجباری نیست، منتهی مجتهد باید آیات مربوط به قواعد شرعی راکـه حدود پانصد آیـه

۱ــ مستصفی ، دوم، ۳۱۰-۳۱۱.

۲ــ مستصفی ، دوم، ۳۱۲ :

۳ــ [غزالی اجتهاد را چنین تعریف می‌کند: «وهوعبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع فی فعل من الافعال ولایستعمل الافیما فیه کلفة وجهد»] . مستصفی ، دوم، ۳۵۰. مترجم .

۴ــ مستصفی، دوم، ۳۵۰.

۵ــ مستصفی ، دوم، ۳۵۰.

هستند ، بشناسد. ازحفظ داشتن تمامی قرآن نیز جنبهٔ اجباری ندارد. همین قدرکه‌مجتهد بتواند باکمك حافظه‌آیات مورد نظرراپیداکند ، برای‌اجتهاد کافی‌است .[1]

شناخت سنت نیز ضـروری است ولی دراین‌جا نیز فقـط اطلاع ازسنت در موارد مربوط به قواعد شرعی‌کفایت می‌کند . مجتهد می‌تواند به‌کتب تخصصی از قبیل‌کتاب سنن ابوداود سجستانی یاکتاب معرفةالسنة ابوبکر بیهقی یا هرکتاب مشابه دیگر ، رجوع نماید.[2] دراین مورد ازحفظ داشتن تمامی احادیث ، شرط نیست بلکه‌کافی است مجتهد بتواند احادیث مورد نیاز خود را با مدد حافظه پیداکند. [3] هم چنین، مجتهد مکلف نیست که‌کلیه موارد اختلاف نظرامت را درمورد قواعد شرعی بشناسد. همین‌که بداند راه حـل پیشنهادی وی مغایربا اجماع نیست ، بسنده است و بـدین منظور مجتهد دو وسیله دراختیاردارد : یکی تبعیت ازمکتب فقهی‌مشخصی (مذهب) و شناخت دقیق‌آن[4] و دیگر ، اطـلاع ازاینکه قضیه وارده، قضیه جدیدی است‌که علمای شرع هنوزنسبت به آن اظهارنظری نکرده‌اند .[5] در عوض ، برای‌آن‌که مجتهد بتواند براساس منابع چهارگانه شرع، قواعـد فقهـی لازم را استخـراج نماید ، شناخت چـهار دسته ازمعارف ، بر وی فرض است :

۱ـ شنـاخت اعتقاد اسلامـی (شهادتین) ، قبول حـدوث عالم و

۱ـ مستصفی ، دوم ، ۳۵۰ـ۳۵۱ .

۲ـ مستصفی ، دوم، ۳۵۱ .

۳ـ مستصفی، دوم، ۳۵۳ .

۴ـ مستصفی، دوم ، ۳۵۱.

۵ـ مستصفی، دوم، ۳۵۱.

ضرورت وجود خالق کـه جامع صفات ثبوتی بوده ومبری از صفاتی است که مخلوقاتش به وی اسناد مـی‌دهند . مجتهد هم چنین باید بداندکه خالق عالم از طریـق ارسال رسل و اثبات حقانیت‌شان ازراه معجزه ، شرع وقانونی وضع‌کرده است . ولی آگاهی عمیق ازکلیه مسائل‌کلامی ، برمجتهدفرض نیست کافـی است‌کـه مثل صحابه بـه اعتقادات اساسی اسلام مؤمن باشد ؛ [۱]

۲ـ شناخت زبان عربی الزامی‌است. ولی‌به‌اصطلاح غزالی «لازم نیست‌که مجتهد درزبان وادبیات عرب به اندازه خلیل یا مبرد تبحرداشته باشد» . همین قدرکه برای فهم یك آیه‌یا یك‌حدیث به‌اندازه‌کافی صرف ونحو بداند ولغت‌بشناسد، تکافو می‌کند؛[۲]

۳ـ شناخت ناسخ ومنسوخ نیز ضروری است ولی نه همگی‌آن، بلکه درمورد آیات واحادیث مورد نظر؛[۳]

۴ـ دیگراین‌که مجتهد باید روایت شناس‌باشد وصحیح را ازسقیم تمیز دهد. هم چنین‌کلیه احادیثی‌کـه مفتی مورد استفاده قرار می‌دهد ، باید معتبر باشند .[۴] وی مجاز است‌که در این باب از بخاری یا مسلم استفاده‌کند . بنابر این نظربه عـدالت اینان ، روایت و محـدثانی را کـه ذکر نموده‌اند ، عـادل و صحیح می‌شناسیم . اما برای آن‌که ، در این زمینه مجتهد مجبور بـه

۱ــ مستصفی، دوم، ۳۵۲ .

۲ــ مستصفی، دوم ، ۳۵۲ .

۳ــ مستصفی، دوم، ۳۵۲ .

۴ــ مستصفی، دوم ، ۳۵۲ .

تقلید صرف‌نشود ، باید برای اطلاع از شرح احوال روات و درجهٔ عدالتشان، خود به تجسسات تاریخی لازم اقدام‌کند . هر چند «عصرما ، به علت تعدد روات واسطه، انجام این امر، کار آسانی نیست» . [1]

نظر به مشکل اخیر و مشکلات فوق‌الذکر، مجتهد چارهٔ‌دیگری‌ندارد جزاین‌که درمسائل مربوط به‌کلام، فقه یا حدیث ، ازامام مذهب خود تقلید نماید.[2] بنابراین ازمجتهد نمی‌توان‌توقع داشت‌که به تمام ظرایف علم‌کلام وارد باشد، صحابه نیز ازآن ظرایف اطلاعی نداشتند[3] ونیز نمی‌توان از مجتهد خواست‌که ازاشکال مختلف طبقه‌بندی (تفریع) مسائل فقهی‌آگاهی داشته باشد . زیرا رسیدن به درجه‌ای ازاجتهاد‌که بتوان درتمام موارد ودر تمام زمینه‌های شرعی اظهارنظرمستدل نمود ، امری استثنایی وخارج از استطاعت افراد عادی‌است .

روی این اصل ، غزالی با تواضع به مجتهدین توصیه‌می‌کندکه هریك ، زمینهٔ به خصوص ازشرع را مد نظرقرارداده ودرآن تخصص پیدا کند . [4]

ارزش اجتهاد تقلید:[5] غزالی،تقلید را درمعنای «قبول نظریه‌ای‌بدون خواستن حجت» مطرود می‌داند . زیرا برای شناخت اصول شرع واجرای

۱ــ مستصفی، دوم، ۳۵۳.

۲ــ مستصفی ، دوم، ۳۵۳.

۳ــ مستصفی ، دوم، ۳۵۳ .

۴ــ مستصفی، دوم، ۳۵۴

۵ــ [عین تعریف غزالی ازتقلید این است : «التقلید وهوقبول قول‌بلاحجة ولیس‌ذلك طریقاً الی‌العلم لافی‌الاصول ولافی‌الفروع»]. مستصفی، دوم، ۳۸۷. مترجم.

آن ، پذیرش کورکورانه نظریه شخص ثالث شیوهٔ صحیحی نیست.[1] از این رو ، غزالی هم مکتب حشویه (معتقدان به اعتبار حروف وکلمات احادیث) راکه علی‌المعمول حنبلیان و اهل حدیث را پیروان آن می‌دانند و هم مکتب باطنیان راکه تعلیم امام معصوم را معتبر می‌دانند ، محکوم می‌کند. مکاتب مذکور، تقلید را تنها راه ممکن برای وصول به حقیقت می‌دانند و تجسس نظری را ممنوع می‌کنند.[2]

مع‌ذلك ، آدم عامی مجاز به تقلید است . وی اگر بخواهد مطابق دستورات دین عمل کند ، مکلف است که ازفتاوی مجتهدین ذی‌صلاحیت تبعیت نماید . درمقابل نظریه معتزله (قدریه) که معتقد به اجتهاد عوام نیز هستند ، غزالی دو دلیل مخالف عرضه می‌کند.[3] یکی آن‌که، صحابه نیز همواره نظرپیغمبریا اعلم صحابه را جویا می‌شده‌اند. دیگر آن‌که ، وظیفهٔ اصلی مردم عادی اشتغال به فلاحت یا مشاغل دیگراست . حال اگر قرار باشدکه اینان رأساً به جست وجوی حقیقت برآیند، با توجه به صعوبت و طولانی بودن طریق، مجبورخواهند شدکه مشاغل و فنون خود را رهاکنند ونظربه اهمیت و ضرورتی‌که این مشاغل وفنون‌که برای حیات اقتصادی جامعه دارند ، رهاکردنشان نتایج سوئی برای ثبات اجتماعی در برخواهد داشت .[4]

وظیفهٔ عامی آنست‌که به مفتی‌ای رجوع کندکه به علم و عدالت او، یقین داشته باشد. به هیچ وجه نمی‌توان‌کسی راکه جهل و ناتوانی‌اش

۱ـ مستصفی ، دوم، ۳۸۷ .

۲ـ مستصفی، دوم، ۳۸۷.

۳ـ مستصفی ، دوم، ۳۸۹.

۴ـ مستصفی، دوم ، ۳۹۰ .

مشهوداست، به رهبری برگزید . درصورت تردید درانتخاب ، عامی باید ازمنابع مختلف کسب اطلاع کند.[1] حال اگردرمحل فقط یك مفتی وجود داشته باشد، عامی باید به وی رجوع کند، درصورت تعدد، وی می‌تواند از یکی از آنان تقلید کند، بی‌آن که ضرورةً مکلف به انتخاب اعلم باشد و چون درصدر اسلام، مردم دررجوع به صحابه مثلاً ابوبکر و عمررا بردو خلیفه دیگر ترجیح نمی‌دادند در رفتار شخصی ، مثل رفتار سیاسی هرگز آدمی مکلف نیست که افضل را به رهبری انتخاب کند .

درامر اجتهاد نیزتقلیدضروری است. زیرا هم‌چنان که قبلاً دیدیم، مجتهد در بسیاری از زمینه‌ها، ازقبیل علم حدیث ، علم لغة وتفریع مسائل شرعی مجبور به پیروی‌ازحدیث شناس، لغت شناس وکلامی ذی صلاحیت است . از طرفی دیدیم که بهترین طریق برای آگاهی از اجماع ، تبعیت ازمذهب (درمعنای مکتب) مشخص است .[2]

اجتهاد بردوگونه است:اجتهاد مطلق واجتهاد مقید. اجتهاد مطلق، اجتهادی نیست که بخواهد حقیقتی را درماورای مکاتب موجود کشف کند، بلکه اجتهادی است که موضوع آن تمامی بخش‌های شرع است. به عکس اجتهادمقید منحصر به یکی ازبخش‌های شرع است. بخشی که مجتهد خود را درآن ذی صلاحیت و صاحب نظر می‌دادند.[4]

مجتهد درحوزهٔ عمل خود، محدود به حدودی است . وی مکلف است که منحصراً منطبق با قرآن ، سنت و اجماع فتوی دهد . از طرفی بخش‌های وسیعی ازشرع، بیرون ازحوزهٔ صلاحیت لوقرار دارند. رعایت

۱ـ مستصفی، دوم، ۳۹۰ــ۳۹۲ .

۲ـ مستصفی ، دوم ، ۳۵۳ــ۳۵۲.

۳ـ مستصفی، دوم، ۳۵۲.

قواعد شرعی به صورتی که مورد توافق امت واقع شده ، بر مجتهد فرض است .[۱] بدین جهت ، وی نمی‌تواند درمسائل زیر تغییری دهد : خصیصهٔ اجباری نمازهای یومیه، انواع صدقات، حج ، روزه ماه‌رمضان‌یا ممنوعیت زنا، قتل،سرقت وشرب مسکرات. واجبات ومحرمات فوق‌جنبهٔ یقینی‌دارند واگرمجتهد دراین زمینه اظهارنظرمخالفی بکند، به‌کفرگراییده است.[۲]

مجتهد درتمام موارد به یقین کامل نمی‌رسد. البته در بخش‌هایی امثال مسائل عقلی مربوط به علم‌کلام [۳] وگاهی دربعضی ازامور شرعی‌اعم ازمباحث نظری مربوط به‌اعتقادات اساسی که درحوزهٔ عمل‌کلام قراردارد یا مسائلی که درصلاحیت تجسسات فقهی‌هستند یاحتی درمورداجرای‌قواعد شرعی،ازآن‌جاکه فقط یك جواب صحیح ویك حقیقت وجود دارد،احتمال رسیدن به یقین‌کامل زیاد است . اما درقضایای مبهم ودوپهلو، این احتمال خیلی‌کمتر است و مجتهد باید فقط به ظن‌کفایت‌کند. مگرآن‌که به‌پذیریم که هرمجتهد جامع شرایط ، دراجتهاد خود محق و مصیب است .[۴]

نتیجه

کتاب مستصفی که اندکی قبل از مرگ غزالی پایان پذیرفته ، آخرین اثربزرگ غزالی است . این‌کتاب نظریه نظام شرعی راکه درواقع زیربنای نظریه سیاسی مؤلف آن است ، درخود خلاصه دارد. توجه غزالی نسبت به مسائل سیاسی منحصر به مستصفی نیست. درطول‌حیات، مسائلی نظیرمسأله انتقال قدرت، طبیعت وغایت قدرت ونیز روابط میان دین و

۱ــ مستصفی، دوم، ۳۵۴ .

۲ــ مستصفی، دوم ، ۳۵۸ .

۳ــ مستصفی، دوم، ۳۵۴ .

۴ــ مستصفی ، دوم، ۳۵۶.

دولت، توجه وی را به خود جلب کرده‌اند. می‌توان گفت که در نظام فکری غزالی، سیاست بعد از مسأله سرنوشت اخروی انسان جای گرفته است و به هرحال، سیاست ازسرنوشت اخروی انسان تفکیك ناپذیراست.

آنچه درنزد غزالی، گاهی تغییر پیداکرده، اشکال بررسی مسأله سیاست ونوع برداشت آن، دررابطه با مقتضیات خارجی یا شخصی بوده که غزالی درآنها نقشی داشته‌است. ازدوران فراگیری وایام جوانی، غزالی مسأله غایت سیاست ودین را در رابطهٔ با سه عامل مورد بررسی و غورقرار داده است:

عامل اول ــ درابتدای دوران فراگیری و نیز در اولین آثار غزالی، فقه جایگاه قابل توجهی را اشغال کرده‌است. به طوری که حتی اگراین گروه ازآثارش را فقط آثاری بدانم که درآنها، تنها از اجرای حقوق(فروع) بحث‌شده، باز می‌بینیم که ازخلال آنها، طرزفکرسیاسی اسلامی وسعی درمعرفی آن، به‌روشنی متجلی است. مثلاً دربخش اول آثارمذکور که به تکالیف آدمی در برابرخدا (عبادات) تخصیص داده شده، بلافاصله مسأله اطاعت از حکومت و شرکت درآن طرح می‌شود. بدین طریق است که مسأله حق حاکم را درامامیت نمازجماعت هم طرازحقی می‌داندکه فرد نسبت به مسکن خود دارد. هم چنین مسأله زکاة که از جنبهٔ نظری عنوان تزکیه مال دارد، از نظر عملی و سیاسی، تنها موردی است که مسلمان موظف به پرداخت سهمیهٔ شرعی خود به بیت المال است وازاین جهت موضوع مشروعیت وحدود مالیات پرداختی به دولت مطرح می‌شود. دربخش دوم که روابط اجتماعی یا عرفی مورد مطالعه قرار

می‌گیرد ،کلیه آثار فقهی غزالی ، چه بزرگ وچه کوچك، به طـورمستقیـم تری بـه بحث دراطـراف مسأله نظام اجتماعـی می‌پردازند. موضـوع حلیت تحصیل مال چه از طریق ارث و وصیت وچه ازراه معاملات طرح می‌شود ودر بحث مربوط به حدود شرعی و تعزیرات ، مسألـه نظام جزایی مورد تجزیـه و تحلیل قرارمی‌گیرد .

عامل دوم۔ حوادث ومقتضیات به طور نزدیك‌تری، درگرایش‌طرز فکرغزالی به‌سیاست تأثیرگذاشته‌اند. به ترتیب تاریخی، ابتدا بایـد ازتأثیری که استاد اصلی غزالی، ابـوالمعالی جوینی بر روی اوگذاشته، یادکرد. جوینی‌هم کلامی است، هم فقیه وهم صاحب کتابی درحقوق‌عمومی تحت عنوان غیاث‌الامم که‌مشابه کتاب احکام‌السلطانیه ماوردی است. منتهی با وسعت‌کمتری . دراین‌کتاب، مسأله خلافت یعنی قدرت سیاسی جامعهٔ اسلامی مـورد بحث قرارگـرفته است . بعد از تأثیر جوینی، بایـد از همکاری غزالـی با نظام‌الملك نام برد. نظام‌الملك مانند وزرای بزرگ عباسی وبویهی، خود صاحب نظریه سیاسی مستقلی‌بوده است. دراین باب بایدگفت‌که غزالی ، بیش از آن‌کـه مدافـع خلافت وسلطنت باشد ، درسراسرحیاتش ، ازطرزفکـرسیاسی نظام‌الملك دفـاع کرده ، آن را غنی‌تر نموده ودرنظام فـکری خویش جای داده است.

عامل سوم۔ اقامت وی دربغداد است (ازسال ۱۰۹۱/۴۸۴ تاسال ۱۰۹۵/۴۸۸)که در طی آن غزالی مسائل سیاسی را از نزدیك مورد مطالعهٔ‌گسترده تر وعمیق‌ترقرارداده است. بغداد درطول

چهار سال اقامت وی، دستخوش بحران سیاسی شدیدی بوده ورقابتهای سیاسی و قدرت‌طلبی‌ها به بروز برخوردهای خونین پی‌درپی منجر شده است . در چنین اوضاع و احوالی که امت گرفتار مبارزات داخلی و منازعات میان مکاتب و مذاهب متعدد بوده، مسأله تعادل سیاسی جامعه بیش از هر زمان دیگر، حالیت داشته است .

اندکی پس از ورود به بغداد، غزالی اولین حامی خود را از دست می‌دهد. نظام‌الملک بطور مظنونی نابود می‌شود. غزالی جزو عده معدودی از علماست که مورد مشورت خلیفه قرار می‌گیرد. در این انتخاب خلیفه به موقعیت غزالی در مقام ریاست نظامیه، به قدر و منزلت او نزد نظام‌الملک و خاندان وزیر ، به لیاقت شخصی اش و بالاخره به وفاداری خالصانه اش نسبت به خلافت توجه داشته است . در همین دوران اقامت در بغداد است که اولین آثار سیاسی غزالی به رشته تألیف در می آیند . اول از همه، مستظهری است که در آن، غزالی بسان بسیاری دیگر، اعم از اهل سنت و معتزله، تنها به رد باطنیه قناعت نکرده، بلکه استقلال فکری خود را نسبةً حفظ نموده و به خلیفه و به هر کس دیگر که عنان قدرت را در دست دارد ، تکالیف مربوط به مقام خلافت و منصب قدرت را یادآور می‌شود . مستظهری اثر سیاسی منحصر به فرد غزالی نیست. بلکه همانطور که دیدیم، وی در مشهورترین و مهم‌ترین اثر اعتقادیش الاقتصاد، بررسی مسأله قدرت ، مشروعیت آن و غایت آن می‌پردازد . همین مسائل را مجدداً در آثار فقهی خود معیار و محک که متعلق به این

دوران‌اند، مجدداً طرح ساخته ودولت را مسؤول اجرای شرع معرفی می‌نماید.

دورهٔ طویلی که به‌دورهٔ عزلت شهرت یافته وبااختلاف چند ماه باسلطنت متزلزل وپرحادثهٔ برکیارق ازسال۴۸۸/۱۰۹۵ تا سال ۱۱۰۵/۴۹۸ مصادف شده است، در واقع دورهٔ عزلت مطلق نبوده که غزالی فقط در خود فرورود وکاری نکند جز عبادت وتحمل ریاضت وجنبه سیاسی ودنیوی شرع‌را فراموش کند. شاید بعضی کتاب احیاءعلوم‌الدین ومستصفی، دوشاهکار بی‌رقیب غزالی راکه حاصل این‌دوراننند ،آثارعرفانی وعبادی به حساب‌آورند. ولی بایدگفت که درحقیقت، جنبه سیاسی و نقد سیاسی این دواثر خیلی بیشتر از جنبه عرفانی وعبادی‌آنها است. درواقع هدف احیاء ارشاد انسانی است که در دوران عزلت گذرای خویش تصمیم بازگشت به حیات فعال گرفته و حال مشغول‌آماده‌کردن خویشتن برای این‌رجعت عظمی‌است.

در طول دورهٔ عزلت ،گرچه غزالی از مرکز قدرت، چه خلافت وچه سلطنت ، فاصله‌گرفته اما به‌آیین تسنن ، اطاعت ازدولت وتسلیم به فرامین او، هم چنان وفادارمانده است. هم چنین درسرتاسر احیاء که روحیهٔ شورش‌گری وعدم اطاعت از دولت محکوم شده ، غزالی نقش اساسی علمای شرع راکه خود یکی از آنان بوده ، بازگو می‌کند. اینان وظیفه دارند که برمیراث پیغمبرنظارت کنند. به عبارت دیگر علماء موظفند که با توجه به احتیاجات روز، محتوای وحی را تعلیم دهند، منتقل کنند وتفسیرنمایند. اگراین‌کار فقط به منظور شناسایی

نظری شرع انجام گیرد، انعکاس عملی پیدا نخواهد کرد و به اصلاح انسانی کمکی نخواهد نمود و به شکل دانشی خنثی و حتی خطرناک ، تغییر صورت خواهد داد. به عکس، اگر هدف از تعلیم، انتقال و تفسیر شرع و اصلاح سیاسی و اخلاقی باشد؛ دراین صورت کار علماء نتیجه بخش خواهد بود .

حساسیت غزالی نسبت به مسائل سیاسی و اشتغال فکری او در این باب ، در سال‌های آخر زندگانی‌اش (۱۱۰۵/۴۹۸ - ۱۱۱۱/۵۰۵) هم چنان پایدار باقی مانده وحتی فزونی یافته است. این حساسیت ابتدا دردوران کوتاه رجعتش به نیشابور به چشم می‌خورد. وی بنا به درخواست یکی از پسران نظام الملك که دراین زمان وزارت سلطان سنجررا به عهده داشته است، به تعلیم رسمی باز می‌گردد. فعالیت باطنیان در این عصر تشدید پیداکرده وسلجوقیان خود را ناتوان از سرکوب آنان می‌دیده‌اند . پس ازقتل حامی جدیدش به دست باطنیان، غزالی مجدداً زندگی اداری ورسمی را رها کرده و بی‌آن که باسیاست قطع رابطه کند، راه آخرین عزلت رادرپیش می‌گیرد.

دردوران این عزلت نیزهمواره خاطر غزالی متوجه مسائل و اشتغالات فکری همیشگی اوست. وی آدمی نبوده که برای کشیدن گلیم خود از آب ،گوشهٔ انزوا اختیار کرده باشد . وی مردی است متشرع واخلاقی که لاینقطع دربارهٔ رفتار فرد و سرنوشت جامعه ، اندیشه می کرده است .

هم چنان که درپیش متذکر شدیم ، آثاری که غزالی دراین دوره از عمر نوشته ، نمودار وفاداری و استمرار اوست برخط مشی همیشگی‌اش .

این آثار مانند آثار پیشین، تظاهر احتیاج اوست به قبول تعهد و عمل. شگفت این جاست که میان آثار مربوط به دوران اقامت در بغداد که خطوط اساسی آنها در احیاء از سر گرفته شده و آثار مربوط به پنج سال آخر عمر غزالی، تطابق و هم آهنگی عجیبی وجود دارد. خط کلی تهافت و بخش اول مستظهری که در رد باطنیان نوشته شده، همان است که بعدها در منقذ تعقیب شده است، زیرا منقذ گرچه کتابی است که در آن، غزالی به توجیه خود پرداخته ولی در عین حال، این کتاب سرشار است از حمله و انتقاد به دشمنان همیشگی یعنی فلاسفه به خاطر روش استعاری و نیز بی توجهی شان به مقررات شرعی، باطنیه به لحاظ آن که برای در دست گرفتن قدرت در میان مردم تخم نفاق می فشانند و صوفیه، چون بیش از دیگران و به شیوهٔ خطرناکی به شرع با دیدهٔ تحقیر می نگرند.

همین گونه هم آهنگی بین بخش دوم مستظهری و کتاب نصیحة الملوک وجود دارد. البته در کتاب اول، از آن جا که برای خلیفه نوشته شده، طبیعةً بر روی ضرورت اصل خلافت و این که مقام مذکور منبع و سرچشمه سایر مشروعیت هاست، تکیه شده است. در عوض، در کتاب دوم که به خاطر سلطان سلجوقی تنظیم شده، غزالی بر روی اهمیت سلطنت انگشت گذاشته است. ولی هر دو اثر، از صنخ ادبی واحدی هستند. در حکم «آینه سلاطین» اند که با عبارات مشابه، عظمت تکالیف و وظایف صاحب قدرت را بیان کرده اند. غزالی در نصیحة الملوک، از نظرات سابق خود در مورد خلافت، انصراف خاطر پیدا نکرده و هیچ قصد ندارد که خلافت را از طریق بزرگ کردن سلطنت بکوبد. اشارات او به خلفای راشدین و جانشینانشان، گویای وفاداری مؤلف به مفهوم خلافت است. آرمان غزالی، آرمان فردی نیست. وی حتی به ماورای خلافت و سلطنت توجه دارد و در چهارچوب

گسترده‌تری، منبع حاکمیت را دراسلام، مورد بحث ومطالعه قرارمی‌دهد. وازاین‌جا اهمیت کتاب مستصفی روشن می‌شود. زیرا دراین کتاب است که استخوان بندی طرز تفکرغزالی درمورد حاکمیت شکل می‌گیرد. مستصفی که به مطالعهٔ مسأله اصول فقه ویژگی داده شده ، مانند آثارقبلی غزالی ، منطق حقوقی وفقهی‌را مورد تجزیه وتحلیل قرارداده است . نظام سیاسی مستلزم نظام شرعی است ونظام شرعی مستلزم شناخت عینی حدود وقواعد شرعی است . حکومت که ضامن شرع است ، حق دارد اجرای قواعد شرعی را از افراد طلب کند وبرای تحقق این امر، هریك ازافراد مکلف به تعمق دربارهٔ اعتقادات باطنی خود است . زیرا تشخیص وجود ایمان‌واقعی درافراد ازدسترس حکومت خارج بوده وامری است کاملاً شخصی که فقط خدا ازآن آگاهی دارد. دراین معنی ، تعریف دقیق وسالمی ازسیاست نه تنها شرط اول تحقق نظم سالم اجتماعی‌است، بلکه شرط موفقیت‌زندگانی دینی تمام اعضای جامعه نیزمی‌باشد .

بدین جهت ، بخش دوم کتاب حاضربه مطالعهٔ این سیاست ،تعیین عوامل ثابت وغایت آن تخصیص داده شده است . قبلاً درضمن تجزیه و تحلیل آثار عمدهٔ غزالی، جایگاه سیاست درنظام فکری او مشخص شد و دانستیم که ازدیدگاه غزالی ، تعیین سیاست مستلزم شناخت اصول دین و شناخت کلی اصول فقه که اساس نظام شرعی است ، می‌باشد. حال مهم آن است که ازخلال آثاراو که چه ازلحاظ تاریخ نگارش وچه ازنظر کیفیت متمایز ازیکدیگرند ، محتوای این سیاست را تعیین واستخراج نماییم . سه فصل بعدی بدین‌امرویژگی دارند . بدین ترتیب که ماابتداتعریف وموضوع سیاست را تعیین می کنیم . بعد به اساس‌نظام سیاسی می‌پردازیم ودرآخر، هدفهای سیاست را مورد مداقه قرارمی‌دهیم .

صورت اختصارات

(به زبان عربی)

ابن بطه : بصورت اختصارات به زبانهای اروپایی (Ibn Batta) رجوع کنید.

ابن عقیل : بصورت اختصارات به زبانهای اروپایی (Ibn' Aqil) رجوع کنید.

ابن وردی : عمر بن الوردی، التاریخ ، قاهره (بولاق) بدون تاریخ (دوجلد).

احکام السلطانیه : ماوردی، کتاب احکام السلطانیه، قاهره ، ۱۳۲۷/۱۹۰۹.

ترجمه بزبان فرانسه توسط FAGNAN ، تحت عنوان :

« Les Statuts Gou vernementaux » الجزیره، ۱۹۱۵.

احیاء : غزالی، کتاب احیاء علوم الدین، قاهره، مطبعة عثمانیه، ۱۹۵۲/۱۹۳۳ (چهارجلد).

اربعین: غزالی، کتاب الاربعین فی اصول الدین، قاهره، ۱۳۴۴/۱۹۲۵.

اصول : ابومنصور البغدادی، کتاب اصول الدین، استانبول، ۱۹۲۸.

اقتصاد: غزالی، کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد، قاهره ، ۱۳۲۰/۱۹۵۲.

الجام : غزالی، کتاب الجام العوام من علم الکلام، قاهره ، ۱۳۲۸/۱۹۱۰ (با حاشیهٔ عبدالکریم الجیلانی تحت عنوان الانسان الکامل).

اوائل : مفید، اوائل المقالات فی المذاهب المختارات، تبریز (بدون تاریخ).

بدایه : ابن کثیر، البدایة والنهایه، قاهره ، ۱۹۳۲-۱۹۳۹ (چهارده جلد).

تلبیس : ابن الجوزی، تلبیس ابلیس، قاهره ، ۱۹۲۸.

تبیین : ابن عساکر، کتاب تبیین المفتری، دمشق، ۱۹۲۸/ ۱۳۴۷.

تلخیص: ابوجعفرالطوسی، تلخیص الشافی، نجف، بدون تاریخ (چهار جلد) .

تهافت : غزالی، تهافت الفلاسفه، به اهتمام M. Bouyges ، اس. ژ. بیروت . ۱۹۲۷.

حنابله : ابوالحسین، طبقات الحنابله، قاهره ، ۱۹۵۲/ ۱۳۷۱ (دوجلد).

دول: ذهبی، کتاب دول الاسلام، حیدرآباد (دوجلد). بدون تاریخ.

رساله : شافعی، الرساله، قاهره ، ۱۹۳۸/ ۱۳۵۷.

رسائل: رسائل اخوان الصفاء ، قاهره ، ۱۹۲۸/ ۱۳۴۷ (چهارجلد).

روضة : موفق الدین بن قدامه ، روضة الناظر و جنات المناظر ، قاهره ۱۹۲۴/ ۱۳۴۲ (دوجلد).

شافعیه : تاج الدین السبکی ، طبقات الشافعیه ، قاهره ، ۱۹۰۶/ ۱۳۲۴. (شش جلد). (شرح حال غزالی درجلد چهارم، صفحات ۱۰۱-۱۸۲ آمده است).

شذرات : ابن العماد الحنبلی ، شذرات الذهب ، قاهره ، ۱۹۳۲/ ۱۳۵۱ (هشت جلد) .

فرق : عبدالقاهر البغدادی، کتاب الفرق بین الفرق، قاهره ، ۱۹۰۵.

فیصل: غزالی، کتاب الفیصل، چاپ قاهره .

کامل : ابن اثیر ، کتاب الکامل فی التاریخ ، بیروت، ۱۹۶۶/ ۱۳۸۶ (چهارده جلد).

مستصفی : غزالی ، کتاب المستصفی من علم الاصول ، قاهره ۱۹۱۲/ ۱۳۳۳ (دوجلد).

مستظهری : غزالی ، کتاب المستظهری ، منتشره تحت عنوان فضائح الباطنیه توسط عبدالرحمن بدوی، قاهره ، ۱۹۶۴/ ۱۳۸۳.

معیار: غزالی، معیارالعلم فی فن المنطق، قاهره ، ۱۹۲۷/ ۱۳۴۶.

مغنی : موفق الدین بن قدامه ، کتاب المغنی فی الفقه ، قاهره ، ۱۹۳۰-۱۹۲۲ (دوازده جلد).

منتظم : ابن الجوزی، کتاب المنتظم، حیدرآباد ، بدون تاریخ (هشت جلد).

منقذ : غزالی، المنقذ من الضلال، متن عربی و ترجمهٔ فرانسوی آن توسط فرید جبر، بیروت، ۱۹۵۹.

منهاج : احمدبن تیمیه، کتاب منهاج السنة، قاهره ، ۱۹۰۳/۱۳۲۱.

میزان : غزالی، میزان العمل، قاهره ، ۱۹۲۳/۱۳۴۲ (چاپ دوم).

نصیحة : غزالی ، نصیحة الملوك (منتشره تحت عنوان التبر المسبوك فی حکایات وحکم و نصایح الملوك)، قاهره (مطبعه التقدم) بدون تاریخ . (نگاه کنید بصورت اختصارات بهزبانهای اروپائی (Counsel) .

واجز: غزالی، کتاب الواجز فی فقه مذهب الامام الشافعی، قاهره، ۱۹۰۰/۱۳۱۷ (دوجلد).

(به زبانهای اروپایی)

Analyse: G. H. BOUSQUET, Analyse et index de l'Ihyā' 'ulūm al-dīn, Paris, 1955.

Attributs divins: MICHEL ALLARD, Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'ari et de ses premiers grands disciples, Beyrouth, 1965.

Biographie: F. JABRE, La biographie et l'oeuvre de Ghazāli, dans MIDEO, Le Caire 1954 (I, 73-102).

Chronologie: MAURICE BOUYGES, Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazāli (Algazel), édité et mis à jour par Michel ALLARD, Beyrouth, 1959.

Cité: LOUIS GARDET, La cité musulmane, vie sociale et Politique, Paris, 1954.

Classification: H. LAOUST, La classification des sectes dans le Farg d'al-Baghdādi, dans REI, année 1961; 19-59.

Conduct af State: M. HAMIDULLAH, Muslim Conduct af State, Haydarābād, 1942.

Contribution: H. LAOUST, Contribution à une étude de

la méthodologie canonique d'Ibn Taymiya, Le Caire (PIFAO), 1939.

Counsel: Ghazali's Book af Counsel for Kings, translated by F. R. C. BAGLEY, Oxford. University Press, 1964. (Traduction annotée de la Nasihat al-mulük, cf. N.)

Critère: HIKMAT HACHEM, Le critère de l'action, Paris, 1945. (Traduction commentée du Mizãn al—'amal.)

Critique du sunnisme: H. LAOUST, La critique du sunnisme dans la doctrine d'al-Hilli, dans REI, 1966; 35—60.

Droit public: H. LAOUST, Le traité de droit public d'ibn Taymiya (traduction de la Siyãsa sar'iyya), Damas (PIFD), 1948.

Egypte arabe: G. WIET, l'Egypte arabe, dans l'Histoire de nation égyptienne, Paris, 1938.

EI: Encyclopédie de l'Islãm, Leyde, 1913—1934.

EI : Nouvelle édition de l'Encyclopédie de l'Islãm en cours de publication.

Essai: H. LAOUST, Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymiya, Le Caire (PIFAO), 1939.

Fondements: O. PESLE, Les fondements du droit musulman, Casablanca (sans date).

G: C. BROCKELMANN, Geschichte der arabischen Liter atur, Leyde, 1943-1944 (2 vol.)— (voir S).

Greek into arabic: R. WALZER, Greek into arabic. Essays on islamic philosophy, Oxford, 1962.

Hallãg: L. MASSIGNON, Essai sur la passion d'al-Hallãg, martyr mystique de l'islam, Paris, 1922 (2 vol.).

Hanbalisma: H. LAOUST, Le hanbalisme sous le califat de Bagdad, dans REI, 1959; 67-128.

Hérésiographie musulmane: H. LAOUST, l'hérésigraphie musulmane sous les Abbassides, dans Cahiers de Civilisation médiévale, 1967; 157–178.

Ibn'Agil: G. MAKDISI, Ibn'Agil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au Ve–XIe siècle, Damas (Instiut–française), 1962.

Ibn Batta: H. LAOUST, La profession de foi d'Ibn Batta, Damas (Institut français), 1958.

Introduction: Louis MILLIOT, Introduction au droit musulman, Paris, 1953.

Islamic Government: LEONARD BINER, Al–Ghazäli and Islamic Government, dans Muslim Word, XIV (1955), 229-241.

Justice and Kingship: A.K.S. LAMBTON, Justice in medieval Persia and theory af Kingship, dans Studia Islamica, XVIII, 91-119.

Islamic Political thought: W. MONTGOMERY WATT, Islamic Political thought, Edinburg, 1968.

Kingship: ANN K.S. LAMBTON, The theory of Kingship in the Nasihat al–Mulük of Ghazäli, dans Islamic Quaterly, I (1954), 47-55.

Lexique technique: L. MASSIGNON, Essai sur le origines du lexique technique de la mystique musulmane, 2e édition, Paris, 1954.

Oeuvres: 'ABDURRAHMAN BADAWI, Les Oeuvres d'al-Ghazâlî, Etude bibliographique, Le Caire, 1961.

Origines: J. SCHACHT, The origins of muhamadan jurisprudence, Oxford, 1950.

Pensée: A.J. WENSINCK, La pensée de Ghazzäli, Paris, 1940.

Pensée et action: H. LAOUST, La pensée et l'action politiques d'al—Mawardi, dans REI, 1968; 11-92.

Philosophie islamique: H. CORBIN, Histoire de la philosophie islamique, Paris, 1964 (1er tome).

Philosophy an theology: W. MONTOGOMERY WATT, Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh, 1962

Political thought: ERWIN I. J. ROSENTHAL, Political thought in Medieval Islam: an Introductory outline, Cambridge, 1958.

Précis de droit: H. LAOUST, Le précis de droit d'Ibn Qudäma, Damas (PIFD), 1950.

Religious commandments: H. LAZARUS-YAFEH, Place of the religious commanments in the philosophy of al-Ghazzäli, dans The Muslim word, 1961, 173-184.

REI: Revue des Etudes Islamiques, Paris.

S: G. BROCKELMANN, Supplement-band, Leyde, 1937—1942 (3 vol.) (voir G).

Schismes: Henri LAOUST, Les schismes dans l'Islam, Paris (Payot), 1965.

Sira chiite: H. LAOUST, Le rôle de 'Ali dans la sira chiite, dans REI, 1962; 7-26.

Siyäset—Nämeh: cité dans la traduction anglaise de HUBERT DARKE, The Book of Government or Rules for Kings, Londres, 1930.

Streitschrift: I. GOLDZIHER, Streitschrift des Gazäii Gegen die Bätinijja-Sekte, Leyde, 1916.

Syrie du Nord: Cl, CAHEN, Syrie du Nord à l'époque des Croisades, Paris, 1940.

Théologie: LOUIS GARDET et M. ANWATI, Introduction à la théologie musulmane, Paris, 1948.

Vizarat; D. SOURDEL, Le vizarat' abbäsides, Damas, 1959-1960.

Writings: H. LAZARUS—YAFEH, Philosophical terms as a criterion of authenticity in the writings of al-Ghazzäli, dans Studia Islamica, Paris, 1966, 111-121.

اصلاحات

صفحه	سطر	نادرست	درست
۴	۳	(۱۱۵۹/۵۰۳)	(۱۱۰۹/۵۰۳)
۵	۲ح	to religious	to his religious
۷	۶ح	de Ma' rifa	de la Ma' rifa
۱۳	۱۵	۸۶۲)	۸۶۱)
۱۴	۵	معتقد بود	وی معتقد بود
۲۰	۳ح	Hava Lazavus	Hava-luzavus
۲۰	۵ح	Termes	termes
۲۳	۱۲	۱۰۵۹/۴۸۸	۱۰۹۱/۴۸۸
۲۳	۱ح	Politiues	Politiques
۳۰	۱۵	(۶۲۳–۵۸۶)[3]	[۶۲۳–۵۸۶][3]
۳۱	۹	(به‌سال ۱۰۴۶/۴۵۶)[2].	(به‌سال ۱۰۶۴/۴۵۶)[2].
۳۳	۹	(به‌سال ۱۰۱۷/۴۵۸)	(به‌سال ۱۰۱۷/۴۰۸)
۳۴	۲ح	و دوازدهم	وبدایه دوازدهم
۳۵	۱۱	به‌نام شکایة، درمقابل	به‌نام شکایة (۱۰۵۴/۴۴۶)درمقابل
۴۲	۳	سجلوقیان	سلجوقیان
۴۸	۴	بکی	یکی
۵۰	۲ح	احکام سلطانیه	احکام‌السلطانیه
۶۳	۱۸	۱۰۷۲/۴۱۴	۱۰۷۲/۴۶۴
۸۴	۱ح	بلایه	بدایه
۸۴	۱ح	۱-	۲-
۸۴	۴ح	۲-	۱-
۸۶	۳ح	مراجه	مراجعه

صفحه	سطر	نادرست	درست
۸۶	۶ح	Egxpte	Egypte
۹۵	۱۸	آن که	آن شد که
۹۵	۱۹	نشان داده	نشان دهد
۱۰۶	۲۱	است».	است».۱
۱۱۰	۲۰	نظر	مورد
۱۵۰	۸ح	Schisnues	Schismes
۱۵۵	۱۶	مصر	مقر
۱۵۶	۹	نبو	بنو
۱۳۰	۸	شرا ط	شرایط
۱۶۲	۳ح	Cau	ee
۱۶۴	۱ح	۱۰۳ ترجمه	۱۰۳ ــ ترجمه
۱۶۵	۴ح	۱۰۲ ترجمه	۱۰۲ ــ ترجمه
۱۶۶	۲ح	۱۰۲ ترجمه	۱۰۲ ــ ترجمه
۱۶۹	۳ح	ارجاع شماره ۴	ارجاع شماره ۲
۱۷۱	۱۸	در راه با مجاهده	در راه مجاهده
۱۷۳	۱۸	ارجحیت	رجحان
۱۷۹	۵	آگاهی	آگاه
۱۹۳	۶	نمی‌دانم	نمی‌دانیم
۲۰۳	۳ح	of.	cf.
۲۱۰	۵	می د	می‌شود
۲۱۰	۵	تکالتف	تکالیف
۲۲۰	۳	ناشده ، خداست	ناشدهٔ خداست
۲۲۷	۷ح	ائتفاد	انتقاد
۲۴۲	۷	شنیده‌ایم	شنیده‌ایم »
۲۴۲	۱۴	به سبك ادبی	سبك ادبی
۲۴۷	۲ح	جمل	حمل
۲۵۷	۱۷	امامیت	امامت